见树又见林

The Forest and the Trees



社会学与生活

Sociology as Life, Practice, and Promise

[美]艾伦·G·约翰逊◎著　喻东　金梓◎译

中国人民大学出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

著作权合同登记号
图字：01-2008-0411

朗朗書房
long-long Book House

见 树 又 见 林
The Forest and the Trees

什么是社会学？

你是不是一直都觉得它很高深，离你很远，是一门专业的研究？

其实，你就是社会学的一部分。

只要有人，就有社会的存在。

只要有人，就有社会中各种关系的存在。

社会学就是研究人、社会及人与社会各种关系的科学。它不是一套理论，它包括我们每个人。我们的日常行为模式、我们的日常思维方式都有社会学的影子。

我们生活在社会之中，社会学就在我们身边。

它是一扇通往世界的窗子，一面照见自我的镜子，

让我们知道，

在与这个社会、世界的关系中，

我们是谁。

ISBN 978-7-300-09433-5
9 787300 094335 >

ISBN 978-7-300-09433-5/C·425

定价：24.80元

见树又见林

The Forest and the Trees



社会学与生活

Sociology as Life, Practice, and Promise

[美]艾伦·G·约翰逊◎著　喻东　金梓◎译

中国人民大学出版社
·北京·

图书在版编目(CIP)数据

见树又见林:社会学与生活/[美]约翰逊著;喻东,金梓译.
北京:中国人民大学出版社,2008
ISBN 978-7-300-09433-5

Ⅰ.见…
Ⅱ.①约…②喻…③金…
Ⅲ.社会学—通俗读物
Ⅳ.C91-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 091233 号

THE FOREST AND THE TREES: SOCIOLOGY AS LIFE, PRACTICE, AND PROMISE by Allan G. Johnson. Simplified Chinese edition copyright © 2008 by China Renmin University Press. All rights reserved.
Originally published by Temple University Press in English as THE FOREST AND THE TREES: SOCIOLOGY AS LIFE, PRACTICE, AND PROMISE by Allan G. Johnson. Copyright © 1997 by Allan G. Johnson. All rights reserved.

朗朗书房

见树又见林——社会学与生活
[美]艾伦·G·约翰逊 著
喻东 金梓 译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080
电　　话	发行热线:010-51502011 编辑热线:010-51502036		
网　　址	http://www.longlongbook.com(朗朗书房网) http://www.crup.com.cn(人大出版社网) http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京盛兰兄弟印刷装订有限公司		
规　　格	150 mm×229 mm　16 开本	**版　　次**	2008 年 7 月第 1 版
印　　张	14.5　插页 2	**印　　次**	2008 年 7 月第 1 次印刷
字　　数	120 000	**定　　价**	24.80 元

版权所有　侵权必究　　印装差错　负责调换

绪　论

我是一个学以致用的社会学家。本书的主旨是说，我要实践的社会学是什么，这有什么意义，为什么值得实践。这本书想要揭示，社会学是如何渗透进生活的方方面面，从早报上的头条新闻，个人的成长经验，到世界上的种种迫害。社会学既包括鸡毛蒜皮的小事，也包含惊天动地的大事，不仅有简单的事，而且有复杂得远远超出了我们想象的事。

我以多种方式实践社会学。当我思考社会生活如何运作的时候，当我写作的时候，当我和人们一起努力探究世界的来龙去脉和我们在其中的生活的时候，我在实践社会学。作为公司团体的咨询顾问，在替人们扫除这个纷扰多元的世界所带来的诸多关于种族、性别、性取向等困惑时，我是在实践社会学。当我在街道、商店或超市闲逛时，或是待在临街的饭店里，啜着一杯咖啡，看着与我

擦身而过的人群和周遭的世界，质疑着什么是生活的真实，思索着是什么构成了这条将芸芸众生连接起来的人生长河，是什么将人们凝聚在一起，又是什么将其撕裂为碎片，正如我的学生会说的那样，这些都与我有关，我在实践社会学。

我实践社会学有很多理由。这个世界充满了如此多的不必要的痛苦，而要有所作为，就要了解这些痛苦根源于哪里。在这个意义上，实践社会学包含着深刻的道德层面。我并不是说要用善代替恶，我说的是一种更深更广的道德，它触及了以下问题的实质：作为人类，我们的本质是什么？是什么构成了我们的生命共同体？只要研究社会生活，就必然会遭遇它所产生的后果。社会生活产生的很多后果对人们的生活造成的损害是如此之大，以至于除非我们刻意否认或视而不见，否则我们就一定会问："为什么会这样？"一旦提出了这个问题，我们就需要借助工具来了解问题的走向，并设想如何改变现状。虽然我们自己也身陷于问题之中，但实践社会学却可以提供一些解决问题的途径。这不只是在帮助这个世界改变现状，而且也是让人们更容易在这个世界中生活，尤其在一些疯狂透顶的处境中。实践社会学帮助我们了解事物之间如何发生联系，从而寻求改变哪怕是微小改变的方法。我们无法靠自己去改变整个世界，但我们能够影响人们的决策，即如何参与世界、如何使世界更美好，即使这些决策只不过作用于我们的邻里、家庭或工作场所之中。

如果我不相信有些事物可以变得更美好，我不会做这一切，所以，我不得不在我实践社会学的理由中加上“信心”。我相信我们个人的选择对我们生活的影响远比我们想象的要大，事情未必总是一成不变，但是仅凭自己的力量，也不会有多大改观。我们需要做点什么。而且我们需要做的，一定不是靠预感、个人意见和偏见。我们需要系统的方法，以描述这些事物，这正是社会学所提供的。

我实践社会学，也是因为它一直在提醒我，生活在这个世界上的本质是什么。社会学并不只是要探究外在的比我们更大的世界，社会学同样关注处于世界之中的我们，以及我们与世界的关系。也就是说，社会学能够引领我们探究我们自己：我们是谁，我们的生活是什么。我实践社会学，是因为它提醒我：那些我们认为已经了解的事情，其背后还有很多是我们所不知道的。一想到这一点，我就会对社会学顿感敬畏。例如，在一些层面上，我惊讶于社会生活的种种运作方式，使我们能够一起生活一起工作，能够如此对话、做梦、幻想、奋斗和创造。即使在最简单的对话之中，也有一些令人称奇的地方；之所以令人称奇，就在于这些对话能够进行，其实有着一套我们并不知晓的原理原则在主导。这是我们从来没有弄清楚的地方。借由面对自己认知的局限，我们竭尽所能思索这些不可思议之处。而且，我们能够感到且已经触到这些原理原则的边缘，并了解我们的生活如何根据这些基本原则前行。因此，虽然我学社会学是要了解这个世界，但也使我能够触及人类生活深

层次的难以了解的基本特质。

实践社会学是我们观察、思考和理解这个世界的一种方式。实践社会学使我们参与世界，也改变世界，在我们这个物种的生活之中扮演着富有意义的角色。世界在不断把自身形塑和重塑成一个谜题：这世界都有什么来龙去脉，这和我们有什么关系？

实践什么？

也许大多数人对我所说的"社会学"都有一些认识，但是我怀疑，这些认识跟真正实践出来的社会学会有些出入。举例来说，如果你曾经读过一本典型的社会学入门教科书（大部分人都是这样获得对社会学的唯一了解的），你也许会把社会学看成一堆事实和术语的大杂烩，从家庭、经济、政治、犯罪和宗教，到对话的错综复杂，什么都有。这很像高中的社会课，只是在一个"更高"的水平上。但是，审视形形色色的社会生活，并不代表这就是社会学，因为许多学科都在关注这些社会学所关怀的话题。例如，刑事律师、法学家、法官在研究犯罪；经济学家研究经济；政治学家研究政治；人类学家、心理学家、历史学家和婚姻律师在研究家庭。但是，这并不代表他们都在实践社会学。

这就是那些把社会学说成是与群体和社会"有关"，或是与社

会生活"有关"的那些含混不清的定义，对于我们理解社会学毫无帮助的原因。如果使用"有关"这类的含混不清的词来理解社会学，那你想用社会学来表示什么，它就是什么；这样理解的社会学毫无意义。这样去理解，很容易让人觉得社会学的实践遍地皆是：当《时代》杂志、《新闻周刊》、音乐电视或是《前线》节目[1]对某事进行评论的时候，就是在实践社会学。这也容易使我们觉得，读报纸和看电视就能学到很多社会学知识，这些都是我们通过社会学的实践获得的。结果就是，很多社会学家不得不花时间去加深人们的印象：社会学就是比常识要深一点儿。这些社会学家当然是对的，社会学远远不止是常识（瞧，现在我也这么说了），但是，必须这样去说服大众，也是社会学家自找的。我们总是一只手挖洞，另一只手去补洞。

同样，你不可能通过翻阅社会学刊物，就搞清楚社会学是什么。这并不是说这些期刊论文的作者没有去实践社会学，而是他们没有想到要去解释他们研究的实质是什么。这一实质就隐藏在论文的数据和理论里面，是隐含于内的，而不是显而易见的。因为社会学家的论文主要是写给同行看的，他们认为，不值得花力气去解释社会学到底是什么，更不用说写得通俗浅白，让社会学圈子以外的人也能够理解。你可能读好几年的社会学期刊论文，也找不出一条线索，可以解释清楚这些文章为什么算是社会学论文。

对有些社会学家来说，对社会学缺乏清晰的理解不成为一个

问题；这不过是很自然的事，社会学本来就是这样。他们争论说，不存在一种统一的社会学，社会学应是多种多样的。想要统一社会学是徒劳的，尤其是寻找一种自以为可以解释一切的“宏大叙述”。这是过时的、呆板的、太现代主义的做法；更糟糕的是，这样做恐怕不会有效果。的确，社会学包含了丰富的理论观点、研究方法和关注领域，而且毫无疑问，没有一种理论能够解释所有的事。但是，如果所谓的自然而然的事，就是社会学与一大堆不同的“叙述”牵涉在一起，我们仍然需要扪心自问，这些叙述讲的究竟是什么，使它们能够被判定是“社会学的”。如果我们不能以一种相当清晰和直截了当的方式回答这个问题，那么就很难理解，为什么大家要认真严格地实践社会学。如果不对这一问题进行回答，不向人们提供一些有助于他们理解社会学家的所作所为的方法，那么所有这些研究和理论就都失去了意义，除了对社会学家。

这就是我写作本书的原因。当我开始写这本《见树又见林》的时候，我将自己置身于一个假设性的问题之中：如果社会学只能教会每个人一件事，如果社会学只能提供一个核心的视角，那会是什么？是家庭、政治制度，还是社会不平等？是社会互动中的语言使用，还是关于社会冲突理论、社会交换理论、结构功能主义、后现代主义，或者是多年来社会学家用到的其他理论视角？简而言之，是社会学名目之下的各种数据、名词或理论中，哪个特定的资料、名词或理论？我不这样认为，或者说，至少我希望不是这样。比这更

加简明有力的是,一个可以作为学科出发点的核心概念,是对种种问题都开放的通道,可以通向万事万物。核心概念本身解释不了任何事物,这也不是它的要义。相反,核心概念能够界定一种关于真实的核心观点,所有类型的社会学实践都有意无意地以这种核心观点为基础。于是,核心概念就提供了检验什么是社会学实践的试金石。

当我说我实践社会学,我说的就是这个核心概念,也就是把各种社会学实践聚集起来的基础。本书是一个实践的社会学家对这一假设性问题的回答,希望把核心概念的潜力发挥到最大,以改变人们看待世界和他们自己的方式。本书旨在说明,这一核心概念是什么,以及我们理解、使用、借以生活和传播这个核心概念的重要性。

注释

[1]《前线》(*Frontline*)是美国公共电视台(PBS)制作的时事类节目,每周在349个电视台播放一次,是美国唯一一个定期播出的时间为一小时的电视新闻专题节目,具有广泛的社会影响力,号称时事类电视节目的"标杆"。——译者注

目　录

绪　　论 / 1

第一章　树林，树群，还有那件事 / 1

这么一件事 / 9

个人主义的方式，没有用的 / 17

与我们有关，也与我们无关 / 22

个人式的解决之道，不是社会问题的解决之道 / 25

更复杂，也更有趣 / 29

进入社会学的实践 / 32

第二章　文化：符号，观念和生活的种种 / 35

构建真实 / 39

信念："我相信，我就会看到" / 45

价值、选择和冲突 / 48

规范、道德和偏差 / 55
态度：文化作为感觉 / 64
物质文化和生活的种种 / 69
我们的盒子：最好的盒子，也是唯一的盒子 / 78

第三章　社会生活的结构 / 85
我们和他者：身份和角色 / 90
个人的和结构的 / 97
作为关系的结构 / 104
作为分配的结构：谁得到了什么？ / 107
系统与系统：家庭和经济 / 110
结构——文化关系 / 116
系统中的系统 / 124

第四章　人口与人类生态学：人，空间和场域 / 133
人类生态学 / 137
谋　生 / 145
出生、死亡、迁移：人口与社会生活 / 148
人口和全景电影 / 154
复杂的世界——简单的架构 / 156

目　录

第五章　我们，他者和社会互动 / 161

"自我"：作为参与者的我们 / 163

系统中的自我 / 172

使系统成为可能 / 180

第六章　实践社会学与承诺 / 191

"我爱你"到底意味着什么？ / 194

为什么美国人不参与投票？ / 201

为什么存在贫困？将"社会"回置到社会问题中去 / 204

我们到底是谁？ / 213

第一章

The Forest and the Trees 见树又见林

树林，树群，还有那件事

在公司、学校和大学里，我和一些试图去处理“多元”问题的人们一起工作，作为我实践社会学的一种方式。简而言之，多元就是指世界上各种不同的人，各种混杂在一起具有不同的性别、种族、年龄、社会阶级、种族划分、宗教和有其他社会特性的人。[1] 在美国和欧洲，劳动力的构成正在发生改变，女性或者亚非拉裔的百分比正在增加，而白人以及男性的百分比逐渐下降。

如果多元仅仅意味着改变组成的成分，那也没什么关系，因为不同的人在一起会以多种方式给生活带来乐趣，激发创造性。例如，和人员简单划一的团队相比，多元化的工作团队通常在需要通过创造性方法解决的问题上表现得更优异。虽然多元带来的那些语言障碍和不同的做事方法会使人疑惑不解，或是令人恼火，但是，我们是拥有“大脑”的物种，学起来快，适应力强，学会和与我们不一样的人共处，应该不是解决不了的问题。就像我们到异乡旅行，得学会跟他人相处，对差异表示宽容，然后找到能够很好利用这些差异的方式。

然而，大部分人都知道，在这个世界上，差异并不只意味着多样。差异，也成为包容同好，排斥他人的基础；成为奖励一部分人多一些，另一部分人少一些的理由；成为以敬重和尊崇来对待一部分人，却把另一部分人不当人看，甚至视若无睹的原因。差异，被当做特权的基础，这特权包括将人人皆应有的起码的尊严，只为特定的一些人独享；这特权甚至极端到决定谁该活，谁该死。[2] 自从

工作场所成为世界的一部分以后，遍布世界的各种不平等和压迫模式在工作中也显露出来，即使人们愿意把自己看成“同事”或“团队”中的一员。这些区分你高我低的模式常常以毁灭性的方式塑造人们的生活，侵蚀社区或组织的内核，因为不讲道义和遭遇不幸带来的内部分化和怨恨，会持续削弱社区和组织的凝聚力。

一些组织认识到这一重要性：在工作场所中，应该使每一个人就自己的身份和贡献感到自己被认同，被重视。要让大家理解这一重要性，我们可以设计一些课程，帮助大家认识事情的状况，以及可能产生的后果：这些后果如何以不同的方式影响大家，以及他们怎样才能做得更好。最困难的是，人们非常不愿意讨论特权，特别是那些属于特权群体的人。当种族和种族主义的话题出现时，白人或者好像因为罪恶感或是其他感情而麻木不仁，陷入静默不语之中；或者会抗拒、愤怒而防卫，就像他们没做过什么却遭到了人身攻击。如果是涉及性别或性别歧视的话题，男人们通常也会作出同样的反应。

由于特权群体的成员对于审视特权的话题总是反应冷淡，女人、黑人、拉美族裔、男性同性恋、女性同性恋、工人，以及其他群体，也就不太容易提及这一话题。他／她们知道，如果改变现状，让人感到不快，特权会轻而易举地报复他／她们。因此，在大部分团体中——其实各处都一样——人们不会去审视现状，而是在两种境地中进行选择：一种就是陷入罪恶感、责怪他人、维护自己的

循环，另一种就是对特权避而不谈。不管是哪种境地，旧有的对人们的生活具有破坏性的模式，及其所造成的后果，都会持续下去。

为什么会这样？一个主要的原因是人们思考事情时，总倾向于个人化，就好像社会、公司或者大学都不过是生活在特定的时间和空间之中的一群人的集合。关于个人主义如何影响社会生活的论述很多。个人主义使得我们彼此隔离，增强分离你我的竞争，就连维持"我们同在一起"的社区意识都变得困难。但是，个人主义的影响并不仅限于我们参与社会生活的方式，它还影响到我们如何看待社会生活，如何理解社会生活的方法。如果我们看待所有事情都是从个人主义出发——他们的个性、生平、情感和行为——那么就很容易认为社会问题源于人们人格特质的缺陷。如果我们的社会有药物依赖成瘾的问题，那么一定是因为有些人不能或是不愿对毒品说"不"。如果存在种族主义、性别歧视、异性恋霸权、阶级偏见，以及其他压迫，那一定是因为一些人出于某种原因有个人"需要"，而以种族主义、男权至上主义及其他迫害方式进行表达。如果社会生活有什么恶果，那一定是由恶人们的恶行恶念所造成的。

如果我们以这种方式来看待世界——这种方式在美国尤为普遍——那就很容易明白，为什么特权群体的成员被问及所属群体的好处，以及其他人为此付出的代价时，会忐忑不安。例如，当妇女讨论性别歧视对她们的影响时，个人主义的思考方式会促使男

人把所听到的看成是对自己的控诉:“如果女人被压迫,那我不就成了想要压迫她们的万恶的压迫者?”因为没有一个男人愿意把自己看做坏人,而且绝大部分男人也不认为自己是在压迫女人,所以男人觉得性别歧视的说法是对他们的一种不公平的抨击。

在美国,个人主义需要回溯到19世纪,或更早的欧洲启蒙运动时期。个人主义当然是一种现代主义式的思考。在这一时期,个人的理性思维得到认可,并被提升到主导地位:与宗教和上帝分离,甚至越过了宗教和上帝。美国个人主义的思考方式的根源,可以追溯到开启心理学领域的先驱威廉·詹姆斯(William James)的著作。之后,西蒙·弗洛伊德(Sigmund Freud)对于潜意识和个体存在的内心世界的革命性的洞见,在欧洲和美国强化了这种个人主义的思考方式。在整个20世纪中,个人的生命历程成为理解人类生活复杂性与神秘性的最主要研究框架。

当你去逛书店,看到畅销书排行榜的时候,你会发现上面充斥着标榜通过“自助”、通过个人的成长和转变来改变世界的书。哪怕是战争、政治或国际经济这样的国家大事,个人主义的思考方式也会把一切归结为我们所认为的“主事者”的个性和行为。如果资本主义社会的普通人觉得被剥削、缺乏安全感,个人主义式的解释就是那些掌控公司的资本家太“贪婪”,或者是主政者贪腐无能,在其他方面缺乏个人道德品质。同样的观点认为,贫穷之所以存在,是由穷人的习性、态度和技能所导致,这些人欠缺我们认为能够使

生活过得更好的一些条件。为了使世界更美好，我们认为我们需要找对舵手来领航；或是以“新时代”的方式解放个人意识，提升个人的素质；或是改变教育孩子的方式；或是把那些不可救药的人监禁起来，驱逐出去，或者杀了了事。作为一种模型，心理治疗改变的不仅是个人的内在生活，还有他们的生存世界。如果有足够多的人通过心理治疗获得康复，那么这个世界本身也就能够自我“康复”。要解决贫穷或都市病这类社会问题，就应该通过个人问题的累积解决来入手，而不是把它当做集体的问题来处理。因此，如果我们要想减少世界上的贫穷，办法在于帮助人们摆脱贫穷，或是避免他们陷入贫穷，要一个一个地来。

所以说，个人主义是一种鼓励我们完全以个人的内在世界来解释世界的思考方式，不参考其他。我们会以个人主义的方式思考，是因为我们发展出了“自省”的能力，也就是说，我们比以前更加关注“自我”。我们能够以一种新的方式思考我们是谁，我们如何生活，并想象我们的自我。然而，要这样思考，我们首先应该相信我们是以独立的个体存在的，这种独立的个体不同于我们社会环境中的社群、社区与社会，即先出现“个人”这种想法，然后我们才会把自己看做个人，而个人概念的出现，不过是最近几个世纪的事。今天，我们更加确信，社会环境本身不过只是个人的集合而已：社会是由一些个人组成的，而这些个人在一起就组成了社会。要理解社会生活，只须理解个人心理的运转机制即可。

如果我们在这种个人主义占据主导地位的社会里长大，那么，社会就是个人的集合的说法，再容易理解不过。问题在于，这种说法忽略了参与社会生活的个人彼此并不一样，个人与个人之间、个人与群体之间、个人与社会之间，存在着种种联系。没错，如果没有人去参与和促进，不可能形成社会关系，但是人和社会关系并不是一回事。这就是为什么本书的书名，要借用“见树不见林”这句谚语来玩一下文字游戏。是的，森林不过是一棵棵树的集合，但又远不止这么简单。在这个集合中，这些树也在以特定的关系进行组合，如果只看到一棵棵个体的树，那你就找不出其中的关系。把一千棵树撒在北美大草原上，你看到的只会是一千棵树，但是把这一千棵树聚集起来，你就有一片森林。同一批树，有时是一座森林，有时却就是一堆树。

将两棵树彼此分隔开来的树与树之间的空间，不是哪棵树的特质决定的，也不是所有的树的特质相加的结果。了解树与树之间的关系，才能明白森林之所以成为森林的原因。关注更多的树——不管是家庭、公司，还是整个社会——更要关注彼此间的关系，这就是社会学的实践的核心。

这么一件事

如果社会学能教给每一个人这么一件事，有助于我们充分了解社会生活，那么我相信，这件事就是：我们总是在一个比我们自身更广大的世界中参与社会生活，而且如果我们想要了解社会生活，以及社会生活对身处其中的人们的影响，我们就必须了解那个更广大的世界到底是什么，以及我们是如何参与其中的。换句话说，理解社会生活的关键，既不只在于森林，也不只在于树木，而在于森林和树木都要了解，包括树与树之间的关系。社会学就是研究所有这一切是如何产生的。

我们所参与的更广大的世界，被称为“社会系统”，而社会系统是形形色色的。一般来说，系统的概念是指部件或元素的各种集合，经串联而形成整体的组成部分。例如，我们可以把汽车的发动机看做一个系统，这种以某种组装方式形成的零部件的组合，能够使汽车开动起来；或者我们可以把语言看做系统，把单词、标点符号和语法规则连接起来形成句子，用以表达意义；我们还可以把家庭看做系统——一个以某种方式相关联的元素的组合，这种连接方式使我们觉得家庭是一个整体。这些元素具有特定的位置，比如父母、妻子、丈夫、孩子、姐妹和兄弟，也包括共享的观念。这一共享把这些元素连接在一起形成各种关系。比如，“好妈妈”应该

怎样按照既定的关系对待子女，或者“家庭”是什么，使家庭成员相互“关联”起来成为亲属的关系是什么。如果我们把这些位置、这些观念，以及其他元素都考虑在内，那么我们就可以把这个组合的结果看做一个整体，称之为社会系统。

以同样的方式，我们也可以把公司或社团看做社会系统。它们之间有很大差异——和家庭间的差异也很大——在所包含的元素的类型上，以及这些相互关联的元素的组合方式上。公司系统中有首席执行官、股东这样的位置，但是没有“妈妈”这样一个位置。公司的员工当然也可以是家庭里的妈妈，但是“妈妈”这个位置并不会使她们和公司产生联系。这样的差异，是把握社会系统如何运行及产生不同后果的关键。例如，公司有时候也被比作“大家庭”，但是如果你试图弄清公司和家庭这两个系统是如何联系在一起的，就会很容易看出这种说法是多么不切实际。家庭通常不会因为时世艰难或节省开支，而“解雇”成员，也不会依据谁最强悍，谁最能挣钱的标准，分配餐桌上的食物。[3] 但是公司会为了提高股价和分红，把员工排除在外；会按照惯例，让高级经理拿走年终利润的很大一部分，而将公司“大家庭”中的一部分员工扫地出门。

所以，社会生活就是指社会系统，以及人们如何参与社会系统并与其发生关联。值得注意的是，我们即使不是社会系统的一部分，也仍能参与其中。在这层意思上，“爸爸”是我的家庭中的一个

位置，而我，艾伦，是实际占据这个位置的人。“爸爸”和占据爸爸位置的艾伦，明显不同，而这个不同，是很容易忽略的。因为我们总是习惯于完全以个人主义的方式进行思考，所以会漏掉这个关键性的不同。之所以这是关键的区别，是因为它说明了一堆人并不能等同于社会系统，而社会系统也不能简化为一堆人，如果我们忘了这一点，那么在解决问题的时候，就很容易弄错着眼点。

这种把社会系统只当做一堆人的想法，使特权群体的人，会在别人抨击这个社会的种族主义、性别歧视、阶级偏见时，觉得自己受到了人身攻击。“美国是一个种族主义盛行的社会，具有特权的白人凌驾于有色人种之上。”这句描述美国的话，是把美国看做一个社会系统；它并不是在描述我个人，或其他任何个人，因为社会系统不只是指我们如何参与社会，它还有更多的内涵。作为一个个体，我不由自主地参与到这个社会系统之中，并且不自觉地接受其影响和塑造。但是，社会系统的运行，是需要很多条件的，包括我选择如何参与这个系统。我生于 1946 年，成天听着广播节目长大，包括《阿摩司和安迪》(*Amos and Andy*)这类对黑人充满种族歧视的广播节目(这个节目的录音演员都是白人)。就像别的孩子一样，我会依据我的情境来定义什么是“搞笑”。从白人社会的白人视角来看，这个节目当然很“搞笑”，而我也是白人，所以当我们在高速公路上疾驰时，我会和大伙一边听着汽车广播，一边哈哈大笑。我甚至会模仿某个黑人角色的配音，表演一些经典的台词，

令我的家人乐个不停。

四十多年过去了，这些种族歧视的图景，仍然深深地刻在我的脑海之中；一旦这些景象进入脑海，就挥之不去。凭着后见之明，我在这些图景中看到了种族歧视，而这些举动也和我所在的整个社会的不公不义、痛苦煎熬联系在一起。作为一个个体，我不可能让过去再来一次，不可能再过一个童年，但是现在，我能够选择怎样面对种族和种族主义的话题。我不可能在自己所处的整个社会中或生活和工作场所中完全清除种族歧视，但是，作为一个拥有优势地位的白人，我可以决定如何自处。听到种族歧视笑话时，我能够决定是哈哈大笑还是抗议；我能够决定如何同那些不被算做白人的人相处；我能够决定，面对种族主义所产生的后果，我是去帮助解决问题，还是成为问题本身。我并不因为这个国家的种族歧视而觉得自己有罪，因为这并非我个人的过错。但是，作为一个身处其中的白人，我觉得自己有义务去思考这个问题的解决之道。要超越潜在的罪恶感，看自己如何给社会带来一丝改变，唯一的方式就是认识到社会系统不等同于我，我也不是社会系统本身。

不过，社会系统和人仍是紧密联系的。社会学实践的基本任务之一，就是揭示两者是怎样联系起来的。一个方法就是把社会系统和大富翁这类游戏作一番比较。我们可以把大富翁游戏看做一个社会系统。大富翁游戏有位置(玩家、银行家)，有物质的实体(游戏板、棋子、骰子、游戏币、财产契据、房子和旅馆)，还有一些观

念和想法，而且它把所有这些都联系在了一起。大富翁游戏以它的价值观决定了这个游戏的精髓——要赢，而游戏规则说明了怎样可以获胜，包括欺骗的手段在内。请注意，我们描述这个游戏的时候，根本不会提到这个游戏可能的参与者的人格、意图、态度或是其他的个人特质。也就是说，这个游戏是一个独立的存在，我们完全可以用它自身的语言来描述。不论谁来玩，什么时候来玩，游戏都是如此。社会系统也是这样。正如我们不需要描述真实的篮球运动员，就可以知道篮球队作为一个社会系统，与其他社会系统有怎样的不同。

我现在已不玩“大富翁”了，主要是因为我不喜欢自己玩这个游戏时的样子。以前我玩“大富翁”的时候，我老是想赢，甚至和自己的孩子一块儿玩时也是如此。即使觉得有罪恶感，我还是无法抗拒当我赢了的时候的好心情(我们赢了的时候本来就该觉得很爽)。为什么我会这样，会有这样的感受？这并不是由于我有贪婪的、唯利是图的性格，因为我知道我不玩“大富翁”的时候，我不会这样。很显然，作为个人，我有能力这样获胜，这是一种解释。但是更重要的是这样一个简单的事实：我之所以这样做，是因为大富翁游戏就是要我取胜。当我加入这个系统的时候，贪财的行为方式看上去是一条最小阻力路径(a path of least resistance)。遵循游戏为你设定的行为方式，这正是大富翁游戏的重点。当玩这个游戏的时候，我感觉自己不得不按照它的规则前进，并追求它所

宣扬的价值观。我认为大富翁游戏具有一种超越了玩家的特定类型的权威，当我看到人们很少会想到去改变规则的时候。（“我很抱歉，亲爱的，”当我拿走我的孩子最后一张游戏币的时候，我说道，“可这游戏就是这样玩的。”）这一点是很显然的。如果我们就是游戏本身，那么我们可以随着自己的性子，怎么玩都可以。但是，我们不会这样去看待游戏，或是系统。对于我们来说，这是外在于我们的系统，不是我们想怎么改变就可以怎么改变的。

当人们参与社会系统的时候，所产生的后果取决于两点：一是系统本身以及它的运行方式；二是人们不时置身其中，通常会有的作为。人们的作为取决于他们的角色，而角色是与社会系统和他人关联的。（在大富翁游戏里，每个人都占据着同样的位置——玩家，但是在教室里这些位置是教师和学生，在公司里会是数以百计的不同的职位。）是人，决定了社会系统的产生和运行。没有人的参与，社会系统的存在只不过是一个徒有构思或想法的空壳子。如果没有人玩“大富翁”，那么这个游戏不过是一盒东西，盒盖儿的里面写着游戏规则。如果没有人运行“福特汽车公司”，那么它不过是一些厂房、办公室、设备，一堆写在纸上、存在电脑里的规章制度和账户。同样，我们可以说一个社会充满种族歧视、性别歧视，但是当种族歧视或性别歧视确实发生或没有发生的时候，还需要人们对其他人有所作为或不作为。

我们作为系统的一部分，系统会影响我们的思想、感受和行

为，靠的就是设计最小阻力路径。在任何时刻，我们所能做的事情几乎都是无限多的，不过一般来说，我们不会认识到这一点，而只会看到有限的一些可能性。可能性的多少，取决于我们所在的系统。当玩大富翁游戏的时候，我可以顺利到达终点，且不论何时，只要我需要，我就可以从银行里取钱，但是我可能并不喜欢别的玩家对我的行为的反应。如果我喜欢的玩家路过我的私有地产，我可能会告诉他们，你们可以歇一歇，我不会收你们的租金；如果是我不喜欢的玩家，那么我会很开心地收取他们的租金。也许有人会抗议，我这么玩不公平，没有遵循游戏规则。既然我不想惹怒别人，也不想被踢出局，那么即使我不情愿，我也得按照规则去玩。我总是这样，按照最小阻力路径去做事；任何站在我的位置上的人，也都会看到这条阻力最小的路径。这就是为什么人们在听到种族歧视或性别歧视的笑话时会哈哈大笑，即使这样做令自己极不舒服。因为处在这种情境之中，如果你不跟着别人笑，那么你就会有被别人排斥的风险，因为那令他们不舒服。最容易作出的选择——虽然这选择未必轻松——是从众。这并不是说我们愿意从众，仅仅是因为和不从众相比，从众遇到的阻力较少。

在有的场合，最小阻力路径也许会与此不同，就像是给朋友一个喘息机会，或是对别人开性别歧视的玩笑表示抗议，反而是理所当然的。例如，就我和我孩子的关系而言，我应当尽我所能去帮助他们——这是家庭系统中亲子关系方面的最小阻力路径（也许，我

和孩子们一起玩大富翁游戏的时候应该除外)。这就是为什么我从不希望自己的孩子成为我班里的一员,因为那样我将不得不在两个不同的系统所对应的相互冲突的最小阻力路径中进行选择。作为一名教师,我应当对自己的学生一视同仁,但是,作为一个父亲,自己的孩子应当是我的“最爱”。一个系统的最小阻力路径是另一个系统的最大阻力路径,造成这个两难困境的原因,就是社会学家所说的“角色冲突”。[4]

因此,社会系统和人以一种互动的方式关联。人使社会系统得以发生,而社会系统所提供的最小阻力路径,决定了人参与社会系统的方式。二者缺一不可,而且二者中的任何一方都不能简单地由另一方来代表。我的生活并不是我所参与的社会系统可以预测的,而社会系统也不能简单地等同于我自己和他人生活的总和。人和社会系统互动的结果,是社会生活的模式,以及对于个人、社会和世界来说的种种后果。简而言之,这是人世间最重要的部分。

从表面来看,我们总是参与比我们自身更广大的世界的说法,听上去也许很简单。不过,同很多乍一看很简单的道理一样,这种观点会改变我们看待世界的方法,也会改变我们审视自己的方式。

个人主义的方式，没有用的

社会学实践最主要的原则，也许就在于理解目前主流的个人主义视角对于了解社会生活，没有什么用处。我们的所作所为和各种经历，都并非发生在与外界隔离的环境中；每件事都与特定的背景联系在一起。例如，当妻子和丈夫为了谁该去清理浴室，或是两个人都要去上班时，谁该留下来照顾生病的孩子而争吵时，这种争执绝不仅仅是两口子的事，虽然当时看上去是这么回事。我们不得不去探究使这种争执产生的更大的背景。我们也许会问，为什么这种例子是与按照男尊女卑的原则组织起来的社会有关的，即在一定程度上，除非男人想到要"帮忙"，否则他们不会认为自己有义务去平摊家务。在个人的层面，丈夫也许会觉得妻子唠叨，妻子可能会觉得丈夫是一个浑蛋，但是事情绝不是这么简单。夫妻双方可能都会忽略，在一个与此类型不同的社会中，他们可能一开始就不会发生争吵，因为两口子都觉得照顾家庭和儿童是天经地义的事。同样地，当我们认为自己现在的样子完全是因为家庭的影响时，我们忽略了，每一个家庭都是和外在的更大范围内的情境相联系的。困扰我们个人的情感问题，不应该简单归结为父母的影响，因为他们所参与的社会系统——工作、社区和整个社会——形塑了他们，包括将他们形塑为父母亲这样的角色。

个人主义的思考方式会产生误导,因为这种方式使我们从如此狭窄的视角去解释人类的行为和经历,而忽略了其本来面目。另一个相关的问题是,只看个人,我们无法理解社会系统的来龙去脉。例如,在某种意义上,自杀是独立个体的个人行为,尤其是单独一个人自杀的时候。[5]如果我们想知道人们为什么会自杀,我们首先会想到他们自杀时的感受——绝望、抑郁、罪恶感、寂寞,又或许是出于一种荣誉感、责任感,为了保全大我而牺牲小我。这或许可以解释个别的自杀,但是当我们对特定的一年内全社会的自杀进行统计的时候,我们应该怎样去解释?这些数据告诉了我们什么,更重要的是,说明了什么?例如,1994 年全美的自杀率是每 10 万人有 12 人自杀。如果我们深究这些数据,我们会发现,男性自杀率是每 10 万人有 20 人自杀,而女性每 10 万人仅为 5 人。根据种族和国家的不同,自杀率也呈现出很大的不同,而且在各个时期也不一样。例如,白人男性的自杀率,比黑人男性的要高出 71%,而白人女性的自杀率,是黑人女性的 2 倍还要多。美国的自杀率是每 10 万人有 12 人自杀,与此同时,匈牙利是每 10 万人有 34 人,而意大利每 10 万人仅有 7 人。因此,对美国来说,男性和白人远比女性和黑人容易自杀;在自杀的几率上,美国人几乎是意大利人的 2 倍,但又仅是匈牙利人的 1/3。[6]

如果我们用个人主义的模式来解释这样的差异,我们看到的不过是个人自杀的总和而已。如果男性更容易自杀,那么一定是

因为男性更容易感受到致命性的沮丧、孤独、无用和绝望。也就是说，导致个人自杀的心理因素，在美国男性中比在美国女性中更为普遍，在美国人中比在意大利人中更为普遍。这种解释一点儿不错；这样解释下去，也许完全正确。但这也就是问题所在：按照个人主义的模式所作的解释力度太有限，因为它根本回答不了为什么会存在这些差异。例如，和女性相比，为什么男性更容易感受到致命性的绝望和抑郁？匈牙利人为什么比意大利人更容易自杀？为什么面对同样的无助和绝望，匈牙利人却更容易采取自杀方式？要找到这些问题的答案，我们需要的不只是对个人心理的了解，更需要对“女性”、“白人”、“意大利人”这些字眼儿的关注，它们都代表了人们在社会系统中所占的位置。因此，要解释自杀率的问题，我们必须关注这些系统的运行方式，及其对系统中的位置的影响。

按照社会学的解释，自杀率描述的是一个群体或某个社会的数字，而不是这个群体或社会中的个人的情况。每 10 万人中有 12 人自杀的自杀率，与你、我或任何人都没有关系。在我们之中，有的人可能在某一年自杀，也可能不会，然而自杀率不会告诉我们具体是哪些人自杀了。同样地，个人在自杀之前的感受，不足以解释某个群体或某个社会的自杀率为什么比别的群体或别的社会要高。个人可能会感觉抑郁或寂寞，但是群体和社会不可能有这样的感觉。例如，我们可以认为，意大利人也许比美国人更不容易沮丧，或者是在缓解抑郁症方面，美国人比匈牙利人做得更有成效。

但是，说美国人比意大利人更沮丧或是更寂寞，根本就没有任何道理可言。

了解个人的心理，尽管有助于解释个人自杀的原因，但是仍然无法解释社会系统中存在着的某些自杀的类型。要解释这些类型，我们就必须检视人们在与社会系统的关联中是如何感知和行动的，以及社会系统本身的运行机制。例如，我们需要探究，社会是以什么方式组织起来的；当人们参与社会的时候，这个社会是否容易让他们感到沮丧，是否更容易让他们因为这样的感受而采取自杀或非自杀的方式。我们需要探究，当人们参与社会生活的时候，所处的社群是如何形塑他们的经验的，又是如何限制人们的选择范围的。到底是什么，让男性和白人会觉得自杀是一条阻力最小的路径？换句话说，我们怎样才能触及社会学实践的核心，以探究人们如何参与比自身还要广大的某种外在情境，以及这个外在情境如何影响人们的选择？我们如何借由理解人与系统之间的关系，来解释自杀率的变异类型，或是我们所参与和经历的其他事情，比如性爱、学习、工作、死亡的变异类型？

只看个人，我们无法理解社会系统的运行；同样，只看系统，我们无法理解个人的行为举止。光看系统，似乎所有的事物看上去都是一致的，但是如果我们留意参与其中的人，又会看到其他截然不同的层面。例如，如果我们审视由战争造成的大规模的毁灭和痛苦，个人主义的模式会把原因直接归结于发动和实施战争的“那

种人”。如果战争是那么残酷、嗜血、残暴和掳掠，那一定是因为参与战争的那些人生性残酷、嗜血、残暴，总想要侵略和奴役别人。目睹着伴随战争而来的大屠杀和大毁灭，我们总是会问：“什么样的人才会做出如此残忍的事？”然而，从社会学的观点来看，这种问法是在误导我们。它把社会现象的缘由简化为“什么样的人”，而忽略了这些人所处的社会系统。既然我们都处在一个个社会系统之中，若是有人丢了颗炸弹，造成数以千计的死伤，仅仅问“什么样的人才会做出如此残忍的事情？”这样的问题，解释不了所发生的一切。事实上，如果去了解参加战争的那些人，我们会发现，按照绝大部分标准，他们都是非常正常的，和嗜血、残忍扯不上一点儿关系。例如，很多记录战争的书，都把参战的军人们描述得不是厌倦一切，就是慌作一团；他们不在乎什么上阵杀敌的荣耀，想的是别丢胳膊断腿，千万不要把小命玩完儿，最好能和战友一起平安返乡。对于大多数士兵来说，杀人，以及随时被杀的危险，重创着他们的心灵，永远地改变了他们。他们去打仗，不是为了自己的需要去进攻和杀人，而是因为自己职责的驱使，因为逃兵役会有牢狱之灾，因为书本和电影告诉他们，战争是用来证明自己“是条汉子”的冒险游戏，因为他们担心如果自己不上战场为国效力，会被家人和朋友瞧不起。

一堆人不等同于社会系统，社会系统也不能简化为一堆人。这就是说，社会系统可能产生可怕或是美妙的后果，并不代表身处

社会系统中的人一定是可憎的或是善良的。好人参与社会系统，系统却很有可能孕育不好的结果。哪怕是在买服装或食品这类简单场景中，我也常常会感受到这一点。在美国，市场上的大量服装都出自血汗工厂，这些工厂坐落在洛杉矶、纽约或是第三世界的国家，其工作环境近似于奴隶制时期，微薄的工资让工人们难以为生。商店里的大量水果和蔬菜，都是季节性农场工人种植的，他们的条件也好不到哪儿去。如果给这些工人提供良好的工作环境、像样的薪水，那么服装或食品的价格将会比现在的高得多。这表示，成百上千的工人天天受到虐待和剥削，我却从中直接受益。虽然我从中得到好处，但这并不代表我是一个坏人；只是因为我身处社会系统之中，也就和这些人的遭遇有了联系。

与我们有关，也与我们无关

如果我们从这个观念出发——我们总是参与到一种比我们自身更广大的情境中，而社会生活正由此而产生，那么我们就应该承认，我们都直接或间接地与各种社会后果相关，不管其是好是坏。这样说来，如果我处在一个种族主义社会之中——不管我是什么种族——都会与白人特权和种族歧视行为有所牵涉。作为个人，我也许并不会以种族主义方式去思考或行事，甚至也许在内心里，

我憎恶种族主义，但是，这和社会学的核心思想毫无关系。我对社会的参与，决定了我或多或少和种族主义有所关联。[7] 如果有人因为我是白人而对我的言论更加看重，那么不论我是否意识到这一点，我都会因为种族主义而受益。若是这样，我就在不知不觉中参与了种族主义的运作。这就牵涉社会如何运作，我如何参与其间的问题——我是积极地捍卫白人的特权，还是公开反对种族主义，或是只顾自己，装作什么都没有发生。

在讨论多元的培训课程中，这个简单的观点可以戏剧性地改变人们看待一些棘手问题的视角，而且有助于他们审视自身与这些问题的关系。对于特权群体的成员来说，这一点尤为重要，否则他们还在回避对特权的本质及其影响的审视。他们的保守态度，恐怕是消除种族主义、性别歧视以及其他形式的社会压迫的最大障碍。长时间内存在这种现象，是因为他们和别人一样，陷入个人主义的思维模式之中，无法正视种族主义特权这一社会生活的事实，担心这样会令自己蒙羞和有罪恶感。最容易有罪恶感的人，通常也是最愿意让事情有所改观的人。不过，如果他们以社会学的视角去看待这种问题，他们会发现，这既与他们有关，也与他们无关。与他们无关，是因为我们所处的这个种族主义社会，不是他们一手造成的。当我还是一个白人小孩的时候，没有一个人来问我，是否认可白人用《阿摩司和安迪》这样的节目来调侃黑人，把他们压制在白人之下。如果真的有人问我，我想我那时那么小，怎么可

能知道那么多,会表示反对?从这层意思上来说,成长于种族主义环境中的白人,若是听到别人对白人至上主义及其罪行进行控诉时,其实大可不必感到有罪。

不过,种族主义与我个人也有关系,因为不管我是否意识到它的存在,我总在选择参与社会的方式,而社会是以种族主义的方式组织起来的,它维护着白人特权这一最小阻力路径。不管我怎么做,作为一个白人,我就是拥有特权,而这些特权是以牺牲其他族裔成员的权益为代价的。种族特权根植于社会系统本身,这就意味着,不管我喜欢、相信还是竭力反对种族主义,我都会和它遭遇。当我去购物中心消费的时候,售货员和保安不会跟着我,把我当小偷看。他们不会突然扑到我的身边,明显有针对性地问我:“你有什么事吗?”就好像我是个嫌疑犯,不是个正经的顾客。可是黑人老是受到这样的待遇,这通常不是因为他们穿得不好,花不起几个钱。[8]绝大部分人都认为一个人应当受到尊重,但是因为所属的群体的关系,有些人会受到尊重,有些人就不会。如此,社会特权已经在运作。不管我喜不喜欢,作为一个白人,我就是会因为一些别人得不到的好处而受益。一旦我认识到这一点,我就很难不去质问:我是如何参与到这个产生种族主义的社会中的?我的责任是什么?我能够做什么以改变现状?我能否帮忙解决这个问题,而避免成为这个问题的一部分?

换句话说,社会学让我意识到,我正身处比我自身范围更大的

环境中，这使我不再因为这些社会问题而产生罪恶感和自责，因为这不是我造成的，也不是我的错。但是，社会学也让我认识到，对于如何参与这个社会，我应该如何选择，我的选择会带来什么样的后果，为什么会有这样的后果。我不会仅仅因为我是白人就感到有罪，但是我也不会奢侈地认为，种族主义和种族特权，跟我一点儿关系也没有。[9]

个人式的解决之道，不是社会问题的解决之道

如果说社会生活的形成有着双重根源，其一为人，其一为人所参与的社会系统，那么寻求改变的出发点也正基于其中。个人式的解决方案，仅仅是个别的和个人的，无法解决社会问题，除非将这些解决方案外延并与社会系统联系起来。个人主义的模式促使我们这样想：如果有足够多的人在改变，那么社会系统当然也会改变。但是社会学的观点表明，改变不是这么简单的事。问题在于，不能简单地把社会生活看成人们个人特质和行为的累加结果，因为这些个人特质和行为也是参与种种社会系统而形成的。也就是说，社会生活在于人们如何通过社会关系而发生联系。除非社会关系改变，否则社会系统不会改变。

个人主义的模式起不了效用，因为个人式的解决之道，主要源

自个人需求，集中注意力满足这些个人需求，就成了最小阻力路径。一旦我们找到了对于我们个人来说有效的解决方法，我们就达到了自己的目标，就很容易把问题抛诸脑后，而不是留下来帮助别人以更好地解决问题。例如，在美国，经济上缺乏保障的问题，往往是以个人式的解决之道来处理的。在大部分资本主义社会中，缺乏保障是大多数人的生活状态。与其站在原地，对社会为什么要让我们感到缺乏保障喋喋不休，倒不如努力工作，在这个缺乏保障的社会系统之中开辟我们私人的经济安全地带。对人们来说，最好的选择就是看好自己的一亩三分地，让别人去想办法谋生。不用惊讶，这样做没有降低全社会经济匮乏和贫困的总体水平，也就是说，它解决不了这些社会问题。相反，个人主义的解决之道把人们聚在一起，让他们在福利和保障的不同等级中进进出出，就像在玩抢座位游戏[10]一样。只要我抢到一把椅子就够了，为什么还要去想怎么没有足够的椅子，让每个人都有一把？

而社会学采用了更复杂的模型来改变社会，这些模型紧密关注社会生活的不同层面。例如，解决环境污染问题。世界上越来越多的地区不得不面对这个问题。假定在你居住的小镇上，居民们开始发病，大量儿童无法上学，镇诊所和医院急诊室里挤满了病人。医生们发现，这些患者都受到有毒化学物质的感染。

在纯粹个人的层面上，我们可以说，已经找到了居民们发病的原因。要在个人主义层面上解决问题，我们只能治愈这些患者，改

变他们的卫生习惯，使他们不再得病：如果有毒化学物质存在于水源之中，那就不要让他们再饮用受到污染的水，可以用瓶装水替代；如果居民们负担得起饮用水，或是能在他们的住宅里安装价格高昂的饮用水净化系统，那么现在每个人都有解决方案可循。结果，大部分人可以实施这一个人式的解决方案，但是也有人负担不起，这说明还是有人会得病。当然，面对经济承受能力不等的状况，我们可以通过法律规定公共救济，如帮助穷人购买饮用水，但是要注意，我们仍然没有解决根本性的水污染问题。我们不过找到了避免个人饮用污染水的方法。

把这个问题放到社会学的层面上，我们就必须探究社会系统，以及人们参与其中的方式。到现在为止，我们还没有把居民发病的事当做一个社会系统的问题。人们被告知要改变参与社会系统的方式——不要喝水龙头里流出来的水，但是并没有提到改变他们所处的社会系统的可能性。假如我们回过头去，从每个家庭的水龙头开始检测有毒物质，发现有毒物质来自当地的蓄水池后，又以蓄水池为始点，追踪到周边的土地和一条河流有问题，最后追踪到一家化工厂——镇上很多人都在这里上班。现在，我们对人们的发病有了不同的解释，得出了不同的解决方案：禁止化工厂随意倾倒化工废弃物，以免污染镇上的水源。

假设经营化工厂的人表示抗议，提出他们不能这样做，因为这得花很多钱，而市场竞争又太激烈，那么只能关闭工厂，把它迁到

别处去，只要那里的人更关心自己的工作机会，而不是那么在意水污染。但如果工厂主关掉了化工厂，大批居民就会失业，整个镇子的人也都会受到影响：大家都没有钱消费，也没钱交税，学校和其他公共事业都难以支撑下去。现在，人们如何预防生病的问题，不再单纯关系到化工厂如何经营的问题，它还关系到一个更大的系统，化工厂参与这个系统，而且在与社区的关系之中处于强势地位，因为社区居民的饭碗仰仗于它。经济系统的本性——竞争性的全球资本主义——影响了工厂主的决策，进而影响到人们必需的饮用水的品质。经济系统具有价值观。对获利的渴求，以及拥有自由处置私有财产的权利，是经济系统的价值观，也许还包括在他们“拥有”的土地上，或是在流经他们私有财产的河流中任意倾倒有毒废弃物的价值观。最终，小镇居民不得不去面对凌驾于他们生活之上的这家公司的力量，并在种种社会应该如何组织的不同价值中作出选择。

把整个问题放到社会系统的层面上，并不意味着我们会忽略个人。这并不是非此即彼的关系。因为社会学关注的是社会生活与社会系统的关系，以及人们参与其中的方式。人们总是错误地给自己设限，要么把问题归结为“社会的”，要么归结为“个人的”。就社会和个人而言，很少会出现非此即彼的情况，因为社会和个人总是处在相互联系之中。社会学的挑战，就是要揭示这一关系如何运作。如果我们不这么做，就难以判定，究竟是社会问题的出现

和个人毫无关系，还是人们完全不受他们所处的社会的影响。其实还有第三种选择：不是非此即彼，而是相互关联。若非人们不时地作出改变，社会系统也不会改变，而且，如果只靠个人层面的改变，社会系统并不会相应改变。

更复杂，也更有趣

“系统”和“个人”这样的语言，使事情变得简单得多，似乎层次分明，但事实并非如此。这种说法会使我们把社会系统看做类似僵化的模子那样的事物，非得由个人适应社会不可。有的时候，社会系统就像是想到的某种东西，我们能够指出它的一些特质，比如规则、物理环境、人们占据其中的位置。例如，一提到“学校”，眼前就会浮现出一幅幅再熟悉不过的景象——放着一排排桌椅的教室、黑板、自助餐厅、体育馆、图书馆、计算机、学生、教师、两边摆放着储物柜的走廊、定时响起的铃声、校规、成绩、学期、假期、教学、学习、毕业。被叫做“学校”的事物，其图像已经深深地刻在我们的脑海里，我们经历学校生活，就像在经历某种东西一样。换句话说，我们会把学校当做某种外在于我们的事物，是“它”，而不是“我”，也不是“我们”。人们去上“它”，或是在“它”里面工作，但是这些人不等于“它”，“它”也不等于这些人。这样看来，学校就像是一

盒大富翁棋。我们从盒子里拿起棋子(去上学),扮上一会儿角色(教师、学生、督导),然后又把它放回去(回家)。我们也许会认为,学校差不多就是这个样子。

但是,社会生活比这个更复杂,也更有趣,因为从很多方面来看,社会系统并不是某某东西。社会系统是持续进行的过程。当人们行动的时候,社会系统得以不断地创建,也在不断地重建。除非真的进入作为社会系统的学校中,否则我们和学校的关系,不过是字面上的一些名词,不过是脑子里的图像。当我们进入学校的时候,一些例行的模式会决定我们该怎么做;但是,围绕这些模式,也存在着大量的变异,因为我们也在决定自己参与其中的方式。"它"绝不会每次都以同样的面貌出现,因为我们所说的"学校",既和我们所处的、作为社会系统的学校有关,也和我们的所作所为有关。人们也许不会意识到这一点,但是处在学校之中的人,随时随地都可能会做出一些事先没有预料到的事,使得学校的面貌发生了相应变化。我们对学校的大致了解,可能像我们对大富翁游戏的大致了解一样。参照对大富翁游戏的理解,我们有一定的把握预测发生在设定的时间和设定的学校中的大致状况。但是,还有很多我们无法预测,因为"学校"是什么在于学校的实际状况。因此,字面上的学校,实际上是指我们认为自己"在学校"的所作所为。

之所以社会生活和社会实践复杂而有趣,是因为这两种看待事物的方式都是正确的。当我走进教室,面对学生的时候,我能够

感受到学校的环境对我的视界的影响。我知道通常情况下别人都希望我做什么，也清楚在哪个场合做哪些事是不合适的。可是，当我坐下来面对学生的时候，空气之中仿佛有一个声音在说："那么，今天我们应该上些什么？"虽然我们都明白我们就待在教室里，也就是说很多事是不会发生的，可是只要这事情没有发生，我们真的不知道到底会发生什么事。于是，我做个开场白，接下来也许会有学生问问题，或许是对阅读材料发表意见，或许是其他完全意想不到的事情发生。就是从这开始，"学校"展开了，从我们要给"学校"什么内容的每一刻选择中，展开了。如果我们想了解当时发生了什么事，只了解作为一个社会系统的学校是不够的，同样，只了解教室里的个人也是不够的：两方面都需要了解。要知道此刻所发生的事，需要了解人们所处的环境，以及人们所选择的参与其中的方式。

更复杂更有趣的是，我们所处的环境都不一样，这一点非常重要。由于我们在不同的社会系统中占据了不同的社会位置，所以在不同的环境之中，我们的经验也大不相同。这些系统以不同的方式形塑了我们，限制着我们，而我们参与其中的方式也不一样。因此，学校到底是什么，还得看你是一名学生还是老师；女性还是男性；是亚裔美国人、原住民、白人、拉美裔美国人，还是非洲裔美国人；年纪大还是年纪小；是劳动阶级、下层阶级、中产阶级还是上层阶级；移民还是土生土长的美国人；异性恋、双性恋、女同性恋还

是男同性恋；工作还是失业；已婚还是单身；有子女还是没子女。通过不同的方式，这些特质将我们定位在与他人、与社会的关系之中，影响着我们看待自身和他人的方式，他人看待我们的方式，以及当我们参与社会系统并使之运作起来的时候，相互对待的方式。当我们说，自己总是处在一个比我们自身更广大的情境之中时，我们一定要记住："我们"这个字眼儿，并不是同质性的。在社会生活中，"我们"是复数，社会学的一个重要任务，就是去揭示多重的"我们"如何影响社会系统的运作。

进入社会学的实践

各种形式的社会学的实践，之所以是"社会学的"，是因为它们都关系到一个基本问题：人们参与其中的是什么，他们又是如何参与其中的？社会学的实践可能会在这两个问题之间因侧重不同而发生冲撞，有时比较关注其中一个问题，有时更加注重另外一个问题。例如，在研究人们如何使用语言来影响他人看待自己的方式时，也许会较少关注所涉及的社会系统。或是，在对世界经济进行研究时，也许从来不会关注人们与世界经济的互动的琐碎细节。但是，系统和人的互动关系，始终等着我们去探寻，以深入把握这张将社会生活编织起来的纷繁复杂的大网。虽然本书其他部分主

要着重于论述社会系统，但是如果不是人们与系统间时刻不停的互动使社会系统得以运作，就不会有需要我们去理解的系统，也就没有什么好论述的了。

注释

[1] 关于工作场所的多元性的基本讨论，见 Katharine Esty, Richard Griffin, and Marcie Schorr Hirsch, *Workplace Diversity* (Holbrook, MA: Adams, 1995); Brian McNaught, *Gay Issue in the Workplace* (New York: St. Martin's Press, 1993); 以及 R. Roosevelt Thomas Jr., *Beyond Race and Gender* (New York: AMACOM, 1991)。

[2] 关于特权的本质的经典论文，见 Peggy McIntosh, "White Privilege and Male Privilege", 选自 *Gender Basics: Feminist Perspectives on Women and Men*, 编者为 Anne Minas (Belmont, CA: Wadsworth, 1993), pp. 30—38。

[3] 当然，有很多来自不同文化和历史时期的例子，说明家庭是以这个模式来运作的，尤其是在与女儿的关系之中。但是，在美国这样的地方，各种组织总是被比作家庭，虽然这看上去并不像正常的家庭生活。

[4] 关于角色冲突的概念，见 Erving Goffman, *Encounters* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961); Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, enlarged ed. (New York: Free Press, 1968); 以及 David A. Snow and Leon Anderson, "Identity Work among the Homeless: The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities," American Journal of Sociology 92, 6 (1987): 1336—1371。

[5] 关于导致自杀的原因的一篇综述，见 David Lester, *Why People Kill Themselves*（第三版）(Springfield, IL: Charles C. Thoma, 1992)。

[6] 美国政府机关的统计，*Statistical Abstract of the United States: 1996* (Washington, DC; U.S. Government Printing Office, 1996)。

[7] 关于更多的以这种视角看待种族主义的讨论，见 David T. Wellman, *Portraits of White Racism*（第二版）(New York: Cambridge University Press, 1993)。

[8] 可以参考以下的例子，Ellis Cose, *The Rage of Priviledged Class* (New York: Harper Collins, 1993); Joe R. Feagin, "The Continuing Significance of Race: Antiblack Discrimination in Public Places", American Sociology Review 56, 1 (1991): pp. 101—116; 以及 Joe R. Feagin and Melvin P. Sikes, *Living with Racism: The Black Middle-Class Experience* (Boston: Beacon Press, 1994)。

[9] 关于白人如何在个人层面上意识到他们如何与一个种族歧视的社会有所关联，见 Paul Kivel, *Uprooting Racism: How White People Can Work for Racial Justice* (Philadelphia: New Society Publishers, 1996)。

[10] 抢座位游戏 (musical chairs) 中，椅子的数目比参加人数正好少一个，参加者沿着一排椅子随音乐走，音乐一停就抢一个座位坐下，抢不到者就被淘汰。——译者注

第二章

文化：符号，观念和生活的种种

当我坐在办公室里——其实也是我的住所——在键盘上敲下这些字时，我听到从西方黑暗的天空中，传来一阵轰隆声。当我说“我听到”的时候，狭义上指的是空气振动传播的声音。空气的振动传到我的耳鼓并使之振动，然后借由耳内复杂的结构，将振动转化为电子脉冲，待电子脉冲传输进我的大脑后，就会“听到”声音。同样，当我“看见”黑暗的天空时，其实就是光进入我的眼睛，被转化为电子脉冲，再经过大脑的处理，成为我能够感知的视觉图像。当然，事情并没有到此为止，几乎就在一瞬间，一串词语在我的意识里闪现：“哦，打雷了！”我停止了打字。很快，更多的词语闪现出来：“要下雨了，得把楼上的窗户关上。”我上楼关了窗户。接着又是更多的词语：“最好关掉电脑，免得它被雷击。”我关闭电脑，拔掉插头，朝窗外看去。可是，既不见电闪，也不见雨落，西方的天空慢慢变得明亮起来。“虚惊一场！”我对自己说，然后回去继续写东西。

刚才发生的这些事，说明了一个使这一切有可能发生的社会生活的基本面向。我的身体有着一系列的生理感知——空气振动传入我的耳朵、光射入我的眼睛、电子脉冲进入我的大脑，可是我也离不开表示振动啊、光啊之类的词语。我把轰隆声叫做“雷声”，把黑暗的天空叫做“要下雨的乌云”，还把它们连接成“马上要有雷雨”这样的句子。我之所以作出反应并不是因为耳朵和眼睛的感知，而是因为这些词语对我的意义。

当我用这些词语来表示我所听到和看到的事物时，我就在生理感官之上构建出一个真实(reality)。即使事情并没有发生，我也开始思考可能会如何发生。“暴风雨”实际上只存在于我的想象之中，存在于一些词汇中而我根据这些词语来理解暴风雨，并推测可能引发的灾害。我的行为完全是根据我怎么想而产生的。我明白这一点。倘若我想的是一些不同的词语，比如“圣母正在生气，她是对我生气呢”，我肯定会有与此不同的行为。

我们总是以为我们所住的世界“真是如此”。换句话说，当我听到轰隆声，马上想到“雷声”的那一刻，我并没有意识到我正在做一件有创造性的事。我也没有意识到，我正在选择一个词语，给所听到的声音赋予一个特定的意义。我这样做，好像只是因为这个词和声音本来就是同一个事物，那声音就是“雷声”。也就是说，真正影响到我的不是声音本身(撞击我耳鼓的振动的空气)，而是我用来描绘声音的词汇和概念，这些词汇和概念赋予声音以意义。真实其实是我的头脑想象出来的。如果我用一些不同的词语来描绘这种声音，比如“炮兵的密集射击”，我就创造了一个不同的真实。我不是说当我使用词语的时候，我创造了声音本身；它本来是什么样，还是什么样。我所创建的只是我所认为的声音的意蕴，及由此对我产生的意义，而后我用这个词语来指称这个意义。

我从哪里找到的这些使我做这件事而不是那件事的词语和概念？答案就是，我所参与的社会是有文化的，文化包括词语和概

念，人们可以用词语和概念来命名和解释他们的经验。如果我住在另一个社会，有着与此不同的文化，那么我可能会把这种声音与某种超自然事物的概念联系起来，而不会只认为是“天气”。但是我不住在另一个社会中，那一刻我也就不会那样想。人类最了不起的事情之一，就是我们有能力运用文化创造我们实际上居住的世界，从无到有，这是在漫长的过程中得来的。大多数我们当成“真实”的事物，并不是这些事物本身是“真实”的，而是人们发展出来的对事物的认识，使得人们认为事物就是这样的。文化使这些概念聚合起来，我们在其中寻找需要的工具，以了解事物的意义，包括我们自己。

构建真实

每个社会系统都有它的文化。我的社会学课程有它的文化，通用汽车公司有它的文化，加拿大有它的文化。文化主要由符号构成，特别是语言中的词汇，以及各种各样的概念，形塑着我们对万事万物的看法，从我们和他人的关系，到生活的意义。文化也包括音乐、艺术、舞蹈和宗教仪式这样的实践。文化还包括我们怎样形塑我们周围的物质世界：从怎样从沙子里提取硅，以制作计算机芯片，到如何建造城市，再到如何以我们熟悉的花园的形式，将鲜

花和植物安排妥当。文化既是物质的，比如社会生活的那些“材料”，也是非物质的，比如我们用来思考万事万物，并赋予其意义的符号和概念。

符号使文化成为可能，因为通过符号我们才能赋予一些事物以意义，否则这些事物会被认为是另外的一些东西。符号是构成句子的材料，而句子表达了我们的想法。例如，“雷声预示暴风雨将要来临”，或“资本主义是世界上最好的经济体系”。当我们对事物命名的时候，比如“雷声”，在最简单的意义上，我们凭借对它的认识，创建了与它的联系。如果我们没有给它命名，我们就不会注意到它，也不会在生活中与它产生任何联系，它不会影响到我们什么。例如，当我们把天空中的光点命名为“星星”时，我们就把它当做了文化的一部分。在这一意义上，我们将这光点看做真实的星星，而不是其他的东西。不论我们怎么命名，这光点仍然在天空之中闪烁。作为物种之一的人类，我们忽略了身边的大部分事物，因为它们实在是太多了，多到不可能面面俱到，只能关注其中很小的一部分。我们使用符号命名事物，以集中注意力在这些事物上，构建一个真实，并生活在其中。正如哲学家苏珊娜 · 兰格(Susanne Langer) [1] 所说的那样，使用符号构建真实，是人类之所以能够成为人类的关键。

对人类来说，仅有一小部分真实的事物在身边实际发生

和进行，更多的是他根据在某一时刻所看到的、听到的而想象出来的。……这就意味着，他的世界的范围比他周围的刺激物更大。他的稳定而有条理的想象能触及多大的范围，他的世界就有多大的范围。动物所处的环境中都是影响他的感官的事物。……他并没有生活在一个有着完整连续的时空的世界中，也就是即便他们不在场或是不感兴趣，也会有连续的事件的世界；他的“世界”细碎而割裂地存在着，因他的种种活动而生，因他的种种活动而灭。人类的世界连在一起，事件彼此关联，不管是以什么曲折的方式连接，都总是在更大的时空框架内的连接……这就是人类的世界。[2]

在我们继续讨论之前，请注意兰格在上面的文字中用来指涉人们的词语。当她用代词来指涉人类时，都是阳性的“他”。她从未使用阴性代词或是“他／她们”这样的中性代词。想象一下她这样来写上面那段文字，把“他”换成“他／她”或“人们”，把描述动物的“他”换成“它”，会是什么样？

在我们引用的这段原文中，“男性”明显代表着“人类”，而将女性排除在外。既然我们是用词语来构建真实，那么这些词语会帮助我们构建出什么样的真实？在这些词语构建的世界中，男性和他们的行为成为关注的中心（以男性为中心），男性成为了衡量和评价“人类”的标准（男性认同）；与男性相比，女性在其中是隐

而不见的，其价值被贬低，处于从属的地位(男性支配)。作为一个男性，我可以流利地阅读上面这段文字，可是，对一个女性来说，当她面对这些阳性的代词时，就不得不进行一次思维跳跃，比如，“那好，这个词应该是指一般意义上的人，我也是人，所以也包括我在内”。而作为一个男性，我不需要这样绕着弯儿去理解，才能发现我是“人”的一分子，这就是我所在的父权制的世界给予我的一部分性别优势。

没有必要忙着去纠正兰格使用语言的错误，值得注意的是，她是在 1962 年写下的这段文字，当时的社会文化不可能让她意识到她用的这些词语的性别意义。她使用的语言和周围大多数人一样。她用散文创造的真实，和她当时生活和写作的文化真实是非常吻合的。她写作时所“见到”的，和我阅读她的文字时所“见到”的，大相径庭，这是她和我的观点不同的缘由。

我们可以用语言构建各种各样的真实，哪怕我们并没有亲身经历。例如，我们不可能听到、闻到、触到我们所说的爱，可是我们完全能够闻到、触到香蕉。我们可以看到别人怎么对待我们，我们可能会把这解释成他们爱我们，但是行为本身不是爱，这都是出于我们的想象。我们所说的“爱”这种事物，按照我们的想象，存在于我们的视觉和听觉的背后。人们怎么观察我们、了解我们、感受我们，没有一件是我们可以直接观察到的。“我爱你”或是“我对你感情很深”，这些字眼儿都不是爱或爱的感觉本身，而是关于爱和爱

的感觉。我们使用词汇去构建我们认为真实的一些东西，比如"这个人爱我们"，而更重要的是，我们把自己所构建的事物，看得和一把椅子或一架钢琴一样得真实，并付诸相应的行动。尽管（也许可以用因为）我们无法看到或听到这些词汇所代表的，但我们仍然会让某人对我们这么说，或者让某人证明这是他／她的真心话。

与爱不同，"原子"是科学家也许有一天能够看到的，但是，即使他／她们看到了，对大多数人来说，也不过是"原子"这个词所代表的概念。在这个词语发明以前，没有人会认为它真的存在。不过，现在所有读过高中课程的人都知道原子是"真实"的，虽然我们并没有亲眼见过。我们见到的文字，是一些宣称原子存在的人写的，这些文字足以使我们相信原子是真实存在的。这样，一件我现在见不到、将来也见不到的事，通过命名这件事物的词语，把我和它连接起来。例如，我会想象我的手、计算机或是眼睫毛，都是由原子组成的。以这样的方式，我们使用的所有语言文字，就像一条条细线，将我们和它们所命名和指称的东西连接起来。语言文字编织了真实，并使其与我们相连。

在这一意义上，符号的力量远远超越了对事物的标示，譬如这是一颗枫树，这是爱，这是爱因斯坦的相对论。符号也会使我们觉得自己与外在于我们自身的真实连接了起来。没有了符号，大多数我们所"知道"的和经历的，对我们来说都不存在了：对于所谓的过去没有任何记忆，除了以视觉和味觉等感官形式记忆下来的

之外；对现在没有任何想法，对所谓的将来也是如此；不但和自己过去的经验没有联系，也无法分享别人的经验。这就是为什么很多社会有讲故事的传统，其他一些社会有维护历史的传统。举个例子，让我们回到 20 世纪 70 年代，在我的社会学导论课上，我提到了 1968 年在芝加哥举行的美国民主党总统候选人党内提名选举大会，以说明对于同一件事，人们有不同的理解。当时会场外进行着大规模反战示威，示威者与警察的对峙最终引发了骚乱和暴力。我看了这些事件的现场直播。在我看来，当警察攻击手无寸铁的示威者的时候，警察已经处于失控状态，正在挑起暴乱。但是，当我第二天打开芝加哥的一份报纸时，大标题说的却是反战示威者挑起了暴乱，被尽职尽责的警察镇压下去。

在我早年执教的时候，只要一提起 1968 年的民主党大会，学生就知道我讲的是什么。随着时间的流逝，终于有一天，新的学生对此事毫无印象。他们根本听不懂我在讲什么。我只好给他们讲故事，用一大串词语，帮助他们将自己与没有经历过的事情联系起来。我不得不构建一些东西，使他们把这件事当做一个真实来看——当然，芝加哥的警官也许会给他们讲另一个完全不同版本的故事。以后，如果有人提到 1968 年的大会，我的学生会说："我知道这件事！"虽然当时他们都还没有出生。现在这件事对他们来说是"真实"的，虽然此时此刻它已不存在。仅仅是语言词汇，就产生了"真实"。

信念："我相信，我就会看到"

每种文化的第一个目的，是提供一种方法，帮助我们判断什么是真的，什么是假的，这就是所谓的信念。请注意"什么被认为是真的"和"什么是真的"的区别。在一个文化或历史时期中判定为真的事物，在另一个文化或历史时期中也许根本不这么看，或许会被当成神话或幻想。例如，在基督教和犹太教中，上帝的存在显然是真的，但是，对于禅宗、儒家和万物有灵论者来说，上帝这个概念在宗教生活中从没有出现过。

在某种意义上，符号是最简单的信仰陈述。字典里的每一条定义都在宣称某某事物或其他事物是真实存在的。如果字典里有一个词代表某种事物，我们极有可能会"见到"它，把它看成真实的。举个例子，一个世纪以前，"同性恋"这个词从未用来形容某种类型的人，比如"他／她是个同性恋"。实际上，这个词用来形容的是一种性行为，而不是说一个人的社会认同。在这一意义上，虽然很多人有某种同性恋行为，但同性恋者在过去其实并不存在。以前的人关注的是性行为，现在的人关注的是"男同性恋"、"女同性恋"、"双性恋者"和"异性恋者"这些类型截然不同的人。人与人之间的这些差异，反而成为区别对待人们的依据，异性恋者较其他类型者更优越、更有价值。现在的人"看到"的，不同于以前的人"看

到”的，是因为今天性别取向的文化“事实”（truth），与过去性别取向的文化“事实”大相径庭。我们依靠信念去判定什么是真的，这就等于一句老话“眼见为实”，或是“我看到，我就相信”。如果换成“我相信，我就会看到”的说法，也许更接近事实。

当我们把一串词语连成句子创建更为复杂的信念，我们就塑造了身处的世界，以及我们在其中的位置。例如，与北美印第安人的文化不同，典型的欧洲文化将人类和动物截然分开，认为“自然世界”及其进程并不包括人类。鸟儿筑巢是“自然”的，它和人类盖房子不一样。实际上，这种区分纯属武断，因为这都是一个物种利用它的自然能力，去创造适合自己的东西。事实上，我们使用拇指和食指去操控榔头和钉子，或运用大脑构建物理和工程，和海狸把树干咬干净或是设计防洪的巢穴，是一样“自然”的。

然而，在西方文化中，自然和人类处于对立的两面。这一对立给我们带来了诸多麻烦。它将人类抬到了过高的位置，自认为和自然世界的其他部分有所分离，也使得我们的生活无法深深地扎根于我们的环境——土地和自然循环。这一对立还使我们以为自己超越了“自然界的法律”（既然我们已经不属于自然界了），别的物种无法企及的，对我们来说如同探囊取物。我们以为，我们可以用化学物品和废弃物污染环境，破坏大气中的臭氧层，耗尽石油，把森林砍伐殆尽，待别的物种灭绝之后，我们还能幸存下来，甚至更加兴盛。这种傲慢自大，使我们不仅危害到别的物种，也危害

到我们自己。我们也许不相信自己是动物，不相信自己会像鸟类一样受制于自然界的法律，但这并不表示别的物种无法逃避的自然法会对我们网开一面。多年前，托马斯夫妇（W.I.Thomas 和 Dorothy Swain Thomas）作了经典的论述：一旦文化界定某事为真的，那么不管它实际上是否真实，都会产生实际的后果。但我们还应该想到罗伯特 · K · 默顿（Robert K.Merton）的一个说法：不管我们将真实界定为真的还是假的，它都会发挥影响。[3]

我们有一套文化信念，使我们能够生活在想当然的世界之中，把我们生存的“事实”看成是显而易见的。所谓的“显而易见”的事物，并不必然是真的，这不过是某种特定文化毋庸置疑的预设。如果没有了“显而易见”的事物，社会生活就会失去它的可预测性，我们也就失去了建立安全感的基础。但是，这种“显而易见”也会令我们忽视：某些事物显而易见是真的，实际上却可能是假的。在这一意义上，如果有人批评社会学把焦点放在了显而易见的事物上，我会非常感动，并感谢他们的关注和支持，因为总应该有人来关注那些我们习以为真的东西。我们不知道的东西，常常会令我们头疼，事实上更伤人脑筋的却是我们以为自己知道，其实并不知道的那些东西。我们宁愿投入更多的时间和精力去认识和维护某些事是真的，也不愿质疑我们究竟是不是搞错了。举个例子，美国文化认为，美国显而易见是一个政治民主的国家，资本主义的“自由企业”就等于民主经济。这种信念是如此地强大，以至于没有一

位政治家胆敢表示反对。如果有政治家声称资本主义基本上是错误的，就无异于政治上的自杀。如果一位政治家宣称，资本主义绝不是民主的，因为它将经济权力集中在少数人手中，所谓的“自由”企业，不过是少数人的自由，那么这位政治家永远也别想当选。[4]质疑如此基本的信念，即便不算是异端邪说，也会被看成对国家不忠诚。但是，如果这些信念是假的，或是仅仅为了掩盖那些使我们陷入困境的问题背后的真实情况，那么其所获得的显而易见的神圣保护，就成了将我们围困的陷阱。

价值、选择和冲突

从某种意义上说，每一种文化观念都建立在某一类信念之上，这是因为我们在对某些事物产生想法之前，首先得看到它的存在，哪怕只是存在于我们的想象之中。但是，很多文化观念都超越了事实这一基本问题，构建出更为复杂的社会真实。价值这种文化观念正是如此。它根据社会的好恶，对事物进行排序——这些事物被判定为好或坏，较好或较坏，极好或极坏。[5]在很多文化中，受过教育比无知好，诚实比不诚实好，收益比损失好，善良比冷酷好，清洁比肮脏好，已婚比单身好，有性生活比无性生活好，富有比贫穷好，异性恋比男／女同性恋好，白人比有色人种好，男性比女性

好，有控制比没有控制好。每一个例子都说明文化信念在定义着什么与什么排比高下。我们不得不去探寻，我们所说的“教育”是什么，谁有资格被称为“白人”或“异性恋”，而信念为这些问题提供了来自每一个文化的答案。凭借粗略的等级秩序，种种价值进一步将社会生活的各个层面进行了纵向的对比。也就是说，“异性恋”与“女同性恋”的不同，不仅仅在于我们意识到两者的不同，还在于文化价值在两者的排序之中偏好前者，使得后者更为人非议。

价值渗透于我们生活的各个层面，因为种种价值为我们提供了一个方法，以便在很多看起来相似的事物之间作出选择。几乎我们做的每一件事都涉及对不同价值的选择，作选择对我们来说是如此地轻松，以至于我们都没有意识到这就是选择。每天我们都要决定穿什么衣服；是加班挣更多的钱还是少做些工作腾出时间做别的；高中毕业以后是直接去工作，还是继续读书；要不要和我喜欢的人发生性关系；当我们听到性别歧视、种族歧视和其他偏见的谈话时，要不要表示反对；晚上看电视还是读书；要告诉朋友我的性别取向，还是保守秘密；要不要投票，该投给谁；怀孕了要不要堕胎；要不要告诉朋友他／她不想知道的真相。从琐碎小事到可能改变我们生活的大事，我们总是在衡量与其相关的各种价值，作为我们的选项；而文化为我们提供了我们需要的观念，以便进行选择。

价值除了影响我们如何选择行动路线，还影响我们看待和对

待自己以及他人的方式。例如，当我们的价值将欧洲人排在拉美人之前，将男性排在女性之前，将肢体健全的人排在残疾人之前，人们就按社会价值的高下被分门别类地进行排序了。这就形成了社会压迫，它不仅区分出人与人的不同，还将人们排出高下：排斥和贬低一些人，却又认可并给予另一些人以优越的位置。最极端的例子，是前南斯拉夫内战中以“种族清洗”为目的的种族屠杀；隐晦点儿的例子，是餐厅里的白人侍者让黑人顾客坐在挨着厨房门的位子上，还迟迟不去招呼人家点餐。在每个案例中，被牺牲掉的都是人的尊严和价值。

和文化的所有面向一样，价值也有着被认为理所当然的特性。我们把价值当做真实本身的一个自然部分，而不是看做社会构建的关于真实的概念。我们能如此迅速与轻松地感受到我们的价值偏好，以至于我们认为这就是人类经验的一部分，人们随时随地都会有这种感觉。就某些偏好而言，也许是真的如此。婴儿也会喜欢暖和，不喜欢寒冷；喜欢舒适，不喜欢疼痛；喜欢吃得饱饱的，不喜欢饿着肚子。但是，大多数偏好是在特定文化中通过社会化(socialization)习得的。要认识这一点，最有说服力的方式是经历具有不同价值观的文化。几年前我去挪威探亲，在奥斯陆停留了几天，市区里四通八达的铁路系统连接起城市周边的社区。我非常吃惊地发现，列车上没有人去收票或是打孔检票，列车和地铁车站也没有任何验票处——没有闸门，没有旋转门，也没有售票亭。

但我注意到人们每次上车的时候都会掏出一张多次乘车卡，插入打卡机打卡；我看到有人从设在站台上的售票机中买了一张单程票，然后把票放进口袋里，因为这里没有人收票。

我无法想象美国的公共汽车和火车以这样的方式运作，因为这两个社会有不同的文化。挪威文化中有这样的信念，铁路系统本来就属于每一个人，要是人们不买车票，它就会瘫痪，所以大部分人都会尽自己的义务来买票。挪威文化还认为，信任人，比想尽办法抓逃票更加重要；增强社会成员的归属感，让每个人尽自己的力量去维护社区的运作，比不劳而获、乐享其成要重要。然而在美国文化信念中，只要能免费得到的，绝大部分人就一定不会付钱；不付出却得到被认为比社区认同和目标共享更重要。当然也会有例外，尤其是在一些小型的社区。在我居住的小镇中，夏天路边卖水果和蔬菜的小摊，并没有人收钱，只有一个收钱的盒子和价签。有些学院，包括我任教的学院，在考试时以学生荣誉制取代了考场的监考，以及其他类型的监视学生作弊的“警察”。这两个例子都说明，社会系统的组织方式，决定了价值的选择。我相信，有人拿了蔬菜不给钱，有学生作弊而没有被发现，这些都违反了一些非常重要的价值。但是，我们得到的比这更有价值，那就是，人们能够在相互信任和尊重的氛围中生活和工作。如果我们总是以为一个人要是有机会就会作弊，那么这一切就很难维持下去。

我经历过的文化越多，就越觉得我自己的文化不过只是一个

文化而已，事情并非只是如此，而是我的文化让它们变成这样。我能够看到这一点；当我作选择的时候，我总是在我的文化所提供的非常有限的范围内进行选择。这就是说，我们从不曾有“自由”的选择。就像哲学家叔本华(Arthur Schopenhauer)所指出的那样，当我们面对价值的时候，“我们想要我们决定要的，但是我们决定不了我们要什么”。(We want what we will,but we don't will what we want.)[6]也就是说，当我觉得自己想要一辆新车的时候，我并没有意识到，我的这种需求其实与我的文化重视拥有物质的价值有关：你拥有的越多越好，越新越好，还未获得的比已有的要好。我们别无选择地被一套文化价值规范社会化了，所获得的价值无形地束缚着我们，直到走出这套文化，才会认识到这些不是唯一的可能。在这个意义上，我想要辆车的“自由”，是由某种文化设定的，文化使我接受了这样的价值，即拥有一辆车比精神上得到启发，或是帮助比我贫困的人更重要。文化还使我将物质财富的积累看做构成幸福和成功的生活的基本要素。我评价的所有事物都是如此，不管是用整形手术去“改进”我们的容貌，受到鼓舞进入大专院校学习，为了“迎合”他人而在听性别歧视的笑话时哈哈大笑，还是认为自己的国家比其他国家都优越。我们很少意识到，我们是多么受限于所处的文化，以至于我们只有很狭窄的选择范围。我们也很少看到，若是处在别的文化环境之中，我们也许会有截然不同的选择可能。

作为一个个人，我能够感受到文化存在并形塑着我的观念和经验，包括我认为我想要的是什么。作为在美国出生并长大的人，我能够看到我的文化是多么地物质至上，于是我选择追求其他价值，过一种与此不同的生活。尽管我成长过程中所吸取的价值告诉我，要尽可能地遵循阻力最小的路径，不要对抗主流价值观，但我将不顾我的文化背景坚持这样做，并以此作为一种反抗。我只有从我身处的文化（别的文化也是如此）所提供的狭窄的选择范围中挣脱出来，才能扩大我的"自由"。为了达到这个目标，我需要"跨出"我习以为常的文化框架，这样才能看到我所处的文化框架其实只是很多可能中的一种。跨越既有框架是社会学实践的重要部分，"文化"、"信念"和"价值"这些概念是指出我们跨越"什么"框架的重要工具。

我们能够与我们的文化逆向而行，是因为文化并不是能够决定我们是谁、我们该做什么的僵硬框架。价值也不能告诉我们在所有可能的情境中应该怎么做，因为绝大多数情境都涉及复杂的价值组合，而后者是难以预测的。价值无法提供一个明晰的法则，告诉我们在每一个情境中该怎样作出选择，但却可以提供一般性的指导原则帮助我们衡量选择的好坏。社会心理学家罗杰 · 布朗（Roger Brown）指出，价值就像语法规则，使我们能够解释从没见过的句子。[7] 不过，怎么应用这些规则，全在我们。一般来说，我们认为诚实比不诚实好。但是，如果这一价值与别的价值——

比如对家人的爱——发生冲突的话，我们该怎么办呢？如果凶手问我："你的兄弟上哪儿去了？"你一定能想到，我会尽一切努力将他们引向错误的方向。可是，如果我的兄弟就是这个凶手呢？如果我处在大卫·卡辛斯基(David Kaczynski)的位置上，知道自己的兄弟西奥多(Theodore)就是那个用邮包炸弹炸死几个人并炸伤许多人的"隐身炸弹人"，我该怎么办？是把他交给警方，让他坐牢或被判死刑，还是选择对手足的忠诚为较重价值继续保持沉默？没有一本书可以回答这些问题，这就使得价值冲突成为无穷无尽的挣扎与痛苦的源泉。这种情形时常出现，不管是牺牲工作机会以保护环境，还是在学校里进行性教育，预防少女妈妈问题的出现。价值能为我们提供最初的材料和粗略的指导原则，以衡量不同的选择，但是不能告诉我们该怎么去应用它。

作为文化的一部分，价值规划出最小阻力路径，形塑了人们参与社会系统的方式。作为一种校正人们行为的方式，价值也只能暗示我们"应该"有什么样的行为。价值所缺乏的，是支撑贯彻它们和使其成为应该如何否则如何的宣言的东西。当我们把"否则如何"加到价值上的时候，我们面对的，是更具有强制性的规范(norm)。

规范、道德和偏差

什么受到重视、令人渴求，什么受到期待、非做不可，这两者的不同，在于以奖励或惩罚的形式体现的社会后果。如果接受了某种文化价值，并把它转化为规则，通过奖励和惩罚措施使人们强制执行，那么你就有了规范，这是一种“长着牙齿”的价值，你若不服从它，它就会咬你。当大卫·卡辛斯基在决定要不要检举他的兄弟时，他不仅需要掂量价值之间的冲突，还得考虑很多事，考虑他的行为与规范之间的关系，考虑与之而来的惩罚和奖励。如果他交出了兄弟，他会因为结束了无辜者受到暴力威胁的梦魇，而得到感恩戴德的公众的敬意；同时，他也许会受到家族成员的唾弃，因为他亵渎了作为家族规范基石的对亲属的忠诚。如果他保持沉默，他就会有受到异常愤怒的公众羞辱的危险，因为可能还会有人受到他兄弟暴行的伤害，可是，他的家族可能会因为他对亲属的忠诚而感激他。在这两种情形下，他所面对的不仅是在“比较好”与“比较坏”中作出选择。与他的选择密切相关的，是随之而来的真实的社会后果。

请注意，改变他所处的社会系统，就会改变他的行动的社会后果。如果他的家族除了由亲属关系组成外，也与有组织犯罪活动相关，那么他的情境可能会非常不一样。他不用在他对社会的责

任和对兄弟的忠诚之间作选择，而是必须考虑如果把兄弟交给警方，引起警方对他的家族的注意，会有什么后果。为了避免这样，他会把兄弟藏起来，不交给警方，而是交给他的家族，家族自有办法处理他的兄弟，以保护家族"生意"的利益。

就像文化的各个层面一样，规范是需要建立的。规范不是指人们的所作所为，而是关于人们所作所为的观念。和信念一样，规范会涉及真实的一些面向，比如"谋杀"的定义。和价值一样，规范和你需要一件事物的程度的文化判断相关：谋杀是坏的，但为了保护你的国家而杀人则是好的。不过，规范更进了一步，把信念、价值和相关的社会后果都联结起来。如果一个人在人群中放置了炸弹，可能会造成伤亡，他是否会被逮捕，完全由当时的规范来决定，而规范可随时由法律制定者来改变。如果他因此而受审，并不只是因为他伤人或是杀人，而是因为他违反了禁止这样杀人的规范。为了区分两者的不同，我们可以设想一下，同一个人用炸弹去杀人，在不同的场合，结果可能会不同。在战争期间，这个人从飞机上投掷了一颗炸弹，会因为冒险完成任务而得到奖励。两者的客观结果是一样的，都是通过炸弹的爆炸杀人，但是社会后果则由所处社会体系中的规范决定。如果他的飞机在其投掷炸弹后被击落，他可能会被当成罪犯遭到起诉，因为敌方的规范会将此看做一种谋杀行为。简而言之，我们不能预测某一行动的社会后果是什么，除非我们了解我们身处其中的社会系统的文化。

规范不仅是关于人们行为的一些观念，而且也与人们的外表有关，有时候还牵涉到人们到底是谁。如果你在寒冷的一月的某一天，一丝不挂地走在最繁华的大街上，客观的后果是你会患上感冒，并让人们看到了你身体的模样。不过，社会后果可能会更严重，人们可能摇头对你的行为表示不赞成，甚至会有警察逮捕你。但如果你是在一个天体营中，则会得到社会的接纳，而那些不脱衣服就进来的人反倒会遭人白眼儿。对于个人外表的规范，有时力量非常强大，以至于我们独自一人的时候，也会感到深受其束缚。有一次我在佛蒙特州的一个偏僻湖边露营，突然很想去游泳。方圆几英里，除了我的妻子之外，没有别人。站在美丽的白桦树林中，我脱了衣服，正要穿上泳裤，在一脚穿进去一脚还未进去的时候，因为一个突发奇想而呆住了：为什么我要穿泳裤？实在想不出穿它的好理由，我决定索性来一个（很少有的）美妙的裸泳。这可超越了我的文化规范。

那一刻，我首先怀疑为什么会有规范存在？为什么有人在乎我们穿没穿衣服，或是在某个场合穿某件衣服“合不合适”？为什么规范会有如此大的影响，若是违反规范，人们可能会被嘲笑，可能会被排斥，甚至被逮捕和监禁？为什么当我们看到有人拿走了他人所谓的私人财产，比如电视机，在逃跑的时候被主人射杀，会觉得活该如此？答案在于更深层次的问题：什么是社会？就像绝大多数很重要的问题一样，答案不只一个。

其中一个答案来自功能主义的观点。功能主义认为：每一个社会系统都有特定的需求，只有满足这些需求，社会系统才能运行。从这一观点出发，规范的存在，是因为要是没有规范，系统就会崩溃，或是乱作一团。这的确有道理，因为社会系统是围绕着人际关系组织起来的，而人际关系主要包括我们对彼此的期望。既然规范界定和加强这些期望，社会系统没了规范当然无法运行。

规范对界定系统边界也有重要的影响。规范给我们提供了区分自己人和外人的方法，并控制着谁会成为这个系统或者别的系统的一员。要属于一个社群，你就必须在一定程度上应和它的文化，并根据人们的行为，判断出他们是自己人还是外人。如果你违反了规范，你就有受到惩罚的危险，包括被驱逐出这个社群。这不只是因为你破坏了规范，而且还因为规范连接着负责界定真实和重要性的信念和价值。最有可能在一个群体中获得接受并产生影响的方式，是从一开始就全面接受它的文化。不论你对这个社群作出了多大的贡献，如果你拒绝接受它的文化，那么最有可能的后果就是社群不接受你。因此，每到秋季新生进人大学校园时，他们大部分时间都表现得一脸茫然，正是由于他们是没有群体归属的，所以很容易被认出来。若他们在不经意之间违反了规则，我们会暂时原谅他们。但是，渐渐地我们会希望他们知道什么是什么，要求他们为自己的行为负责，这是他们想要加入社群必须付出的代价。他们已经跨越了一个边界；他们与文化观念之间的关系，在一

定程度上界定着这个边界，而这文化观念说的是人们在一个比自己更大的系统之中，应该扮演什么样的角色。

在这一意义上，规范到底是什么并不重要，只要它存在就可以了。就像孩子们建立一个俱乐部，他们首先要做的是建立规则，只有遵守规则的人才能加入。没有规则的俱乐部是无法想象的，不管它们多么可笑或自相矛盾。规则本身其实并不重要，重要的是建立一种比较大的事物，让我们认为自己是其中的一分子，并借此知道我们的角色。伟大的法国社会学家爱弥尔·涂尔干(Émile Durkheim)把这种有集体意识的“我们”，当做社会生活的必要基础，而且是控制人们行为的唯一方式。[8]这就是道德(morality)，它不只是一套关于如何成为一个好人的规则，而且还是一种共同享有意识，也就是对社会的本质是什么，社会中的人们应该有什么特质的共同享有意识。正是从共同享有的对“我们”和“系统”的意识中，道德获得了它的力量和权威。如果违反道德，就要有失去社会系统的归属感的危险。道德最重要之处不在于行为，而在于把人们和群体、社会连接起来的感觉，而后者源自人们对某些群体或社会的道德规则的支持。没有了这种集体意识，人们会觉得失落，社会系统会分崩离析。

从这一观点出发，当有人违反规则的时候，违反的远不止规则本身，他们侵犯了系统边界的意识，同时也对他们是谁，他们与整个社会系统和文化的关系提出了疑问。如果你去上班的时候穿

"错"了衣服,同事们会怀疑你是不是属于这里,你是不是在认真对待这个工作场所。你也许会问:"穿什么衣服和道德有什么关系?"通常来说,在对什么是一个好人的一般界定下,答案可能是:多数时间在多数体系中,穿着与道德的关系非常有限,但是,在较为广义的社会学的意义上,道德是界定一个群体或社会的基础,也是界定人们是否被其接受为一员的基础。这就使答案变得复杂了。不管是关于杀人的规则,还是关于在餐桌上的言行举止的规则,所有的规范都带有归属和认定的意味,它可以让我们知道我们想要什么,我们参与其中的系统想要什么。

如果道德基本上是和归属有关的,那么接下来就会出现这个问题:那些看上去像是外人的人,会被当做违反道德准则的偏差者(deviants),这就是污名(stigma)产生的原因。人们被当做偏差者,不是因为他们做了什么,而是因为他们就是他们。[9]在各种形式的社会不平等和压迫中,这都扮演了关键的角色。在很多方面,诸如人们的种族、性别、族群、性别取向、生理机能和宗教特质常被用来定义人们的偏差类别,并因此被统治性团体当做外人对待。规范不认可他们,使他们缺乏归属感,在商店里得不到礼貌和尊重的对待,找不到住的地方,他们的子女上不了像样的学校,他们也找不到和自身能力匹配的工作。几个世纪以来,女性被当做偏差者、不完整的人、有瑕疵的男人的缩影,她们的心灵和身体十分脆弱,无法达到充分健全的人类应有的标准。[10]在大多数最受推崇的职

业中，女性仍然被当成外人，得到暗示或是公开的告知：你们没有权利待在这儿，你们不受欢迎。不管是没有被邀请在下班之后喝杯啤酒，还是在她的办公桌抽屉里翻到用过的避孕套，甚至是性骚扰，传达的信息和造成的效果都是一样的。[11]

功能主义观点没有看到的是：规范也被用来排斥和压迫某些类别的人。功能主义观点在解释系统需要对人们的行为有所规制的时候，很说得通，但是在解释一个系统必须以人们的肤色判定规范对象的时候，就行不通了。这就很难理解，为什么一个社会需要这样的安排，让其中一部分群体获得特权，而让其他成员承受痛苦。

系统性地排斥、剥削、压制和滥用权力，是社会学中的冲突论所关注的。冲突论观点也把社会系统作为研究对象，但主要是把各群体间因各种不平等所造成的矛盾冲突当做焦点。文化为我们提供了很多想法来界定真实，区分“优越”与“低下”，以及确认游戏的“规则”。这就无须奇怪，特权群体会利用他们的权力和影响，按照他们的利益形塑文化本身，包括对他们的特权的保护。

我们就以“私有财产”的文化概念为例吧。这个概念出现的时间并不长，顶多几千年的历史。要把某些事物当做财产，这些事物就必须在社会关系中占据特定的位置。当我说我的房子所在的土地是我的财产时，我是在说，我所在的社区和社会的成员承认我有在这块土地上居住的权利，我可以随意处置这块土地，虽然并非

全无限制。这就给了我权利：决定谁可以踏进我的财产，我应该如何对待他们。除了少数例外，没有我的同意，我的财产不能被改变、毁坏，或是被剥夺，除非是地震那样的不可控力。在这个意义上，财产不是一些具体的东西或人（有时候会是奴隶），而是一套观念，它将"所有者"、被认为是属于他们财产的东西和其他人，以及社区、社会这样的社会系统连接起来。

我们所说的"私有财产"，仅仅在文化信念界定其为真的情况下才存在。举个例子，对于北美印第安瓦帕浓人（Wampanoag）来说，土地是自然界的一部分，而不是人们可以拥有的。他们可以住在土地上，耕种、狩猎、崇拜土地之美，但是不能把它当成"财产"。当英国殖民者抵达马萨诸塞南岸的楠塔基特岛的时候，他们却从瓦帕浓部落那里"购买"土地。瓦帕浓人被殖民者接下来做的事惊呆了：他们逮捕和审判"入侵他们财产"的任何人。瓦帕浓人再也不能踏上这片土地，不能利用这片土地，因为它们不再属于他们。瓦帕浓文化中没有这样的观念，在他们的文化消失之前都不曾有过这"私有财产"的概念。对于瓦帕浓人来说，英国文化规范界定的土地关系，根本是不可能的。

理论上，保护私有财产的规范，是为每一个拥有财产的人服务，不管是我的录像机，还是埃克森石油公司的油井。你拥有的财产越多，你从规范的保护中受益越大。当财产成为一个社会系统不平等的基础时，保护私有财产的意义就更加深远。当拥有财产

给予一些人凌驾于他人之上的势力和特权的时候，那么保护财产权的规范所保护的，就是势力和特权的不平等，以及那些能够运用这些规范的人。在美国，和绝大多数资本主义工业社会一样，一小撮人控制着绝大多数财富，尤其是工厂、机器设备、工具，以及其他可以创造财富和维持生计的资源。前20%的富有家庭，拥有美国80%的财富；前10%的家庭拥有70%的财富；最富有的家庭占人口总数的1%，却拥有美国40%的财富。与之对比的是，最底层的家庭占总数的40%，仅拥有2%的财富。在全球范围内，财富的分配模式是一致的，20%的有钱人，拥有全球财富的85%；最底层的40%的人口，只拥有2%的财富。[12]

财富分配的不平衡，并不等于保护私有财产的规范仅仅为拥有绝大部分财富的精英而存在。这个规范说的是法律保护每一个人的财产，这就使精英能够保持他们的特权地位，甚至在将来还能提升他们拥有财富的份额。如果你拥有或控制生意和工厂，你可以决定让谁工作，不让谁工作，他们应该如何工作，他们应该生产哪些产品、提供哪些服务。你可以决定要不要关厂，把生产转移到劳动力成本更低、边际收益相对更高的地区或国家。你可以告诉当地社区和政府，如果不减免你的公司税收，你就会将工厂迁到一个“对企业更友善”的地方。当政府和社区为避免工作机会的流失而答应你的要求，那么，在这里生活和工作的人，就必须为这些减免的税收买单，或者就得接受教育和公共服务经费的削减。

把社会生活的不同层面放在整体中进行考察，是社会学实践的一项重要任务，这是因为社会生活中的每一件事物，都是与其他事物相联系的。请注意，除非某一个文化信念从一开始就把“财产”界定为真实的，否则这个文化不可能有关于财产的任何价值和规范。也请注意，看上去只是支持一个价值的规范，也会影响到其他规范，因此，看上去只是保护财产的规范，也同时在维护建立在特权和不平等基础之上的整个社会秩序。在社会生活的每个层面中，我们最容易直截了当地看到的连接关系，不过是冰山的一角。社会学实践能够引领我们深入表层，去了解实际发生的真实情况，了解它们为什么重要，以及它们和我们有什么样的关系。

态度：文化作为感觉

信念、价值和规范对我们如何感知真实，如何思考真实，该有什么样的行为，都有着重大的影响。如果以歧视同性恋的偏见为例，我们可以看到，这三者是相辅相成的。人们对男女同性恋的偏见，其实是认为一种性别取向比其他的性别取向更有价值。这样的价值往往是由一些信念支撑着的，这些信念以性别取向划分人的类型，认为异性恋者更优越。异性恋被看成自然的和健康的，而同性恋被看成不自然的，是一种疾病或性变态。人们对同性恋的

刻板印象，是他们比异性恋者更倾向于对孩子进行性方面的剥削，哪怕真相是截然相反的。由于异性恋的偏见是把一种性别取向抬到比其他性别取向更高的位置上，这就形成了一种特权，使得人们仅仅因为性别取向，就认为异性恋者比男女同性恋者更优秀。和所有特权一样，异性恋特权也是由一些规范支撑和维护的，这些规范通过在居住、工作、做父母和结婚的权利等方面对男女同性恋的种种歧视，让他们“待在该待的位置上”。一对女同性恋夫妇可能住在一起生活了二十年，但如果其中一方得了病，又无法自主选择的话，法律更有可能认可她的父母去照看她，而不是她的生活伴侣。

虽然信念、价值和规范有很大的影响，但是它们无法解释所涉及的情感及偏见之中的感觉成分。人们对男女同性恋者的憎恨、厌恶和恐惧，并不只是一个信念、一种价值或现有规范造成的，虽然这些感觉与这三者息息相关。异性恋男性可能瞧不起男同性恋者，这与推崇异性恋的信念和价值有关，认为男同性恋者是低贱的。异性恋男性可能会凭借规范的力量，采取不利于男同性恋者的行动，压迫男同性恋者，但这都不是厌恶同性恋者的感觉本身。这种感觉是一种混合了信念、价值和规范的文化上的态度，使我们对某些人有感觉并采取行动，感觉和行动的对象也可以扩张为地球、观念或其他任何事物。[13]这种感觉可能会很强烈很严重，就像肆无忌惮爆发的公愤一样。但有的时候，它也可能是日常生活之

中很微妙的感觉，就像异性恋男性和男同性恋者相处的时候，感到的隐隐的不安。[14] 这种感觉不是单纯的情绪，它还根植于社会环境和与之相随的文化之中。感觉的产生依赖于人们对这些问题的界定：正在发生和进行的事物的真实是什么，什么最重要，社会对他们的期望是什么，以及什么是合乎社会要求的。无论是对同性恋者最强烈的憎恨，还是在餐桌上对同性恋者克制性的礼貌，都是观念和感觉的复杂混合，它形塑了人们参与社会生活的方式。

有些情绪也许是人类物种与生俱来的。例如，无须教导，小孩子就会有害怕的感觉。害怕当然是一种情绪，但它并不是一种文化上的态度，除非它与信念或价值联系起来。再举个例子，几年前，我们家在养了两头山羊和两只狗之后，又养了一条蛇。当我第一次听到这个提议时，我和这个社会中大多数人的反应一样："为什么想要养蛇？"当被家人说服后，我意识到其实没有什么理由害怕或是厌恶蛇，害怕或厌恶不过是我在文化中习得的对蛇的态度。我接近它，观察和触摸它，惊讶地发现，这种生物实际上很温顺，皮肤摸起来像上等的皮革。也许更重要的是，我意识到和我对蛇所怀有的不舒服的感觉相比，蛇其实更害怕我。蛇几乎只能靠信子去听、看和探索它周边的环境。只要我愿意，随时可以杀死它，它却无法预见死亡的降临。除非它感到生命受到威胁，否则它不会主动攻击我，而且即便如此，它也要有够好的运气。当我把这个故事讲给其他人听的时候，他们几乎都会有夹杂着厌恶和恐惧的反

应，只有少数几个人敢于靠近蛇，抓住它或者盯着它的头部看。人们的害怕不是出于真实的与蛇接触的经验，而是来自在一种文化中成长和生活的经历，这种文化中蛇的形象充满了邪恶和恐惧。

在某种意义上，态度基本上是情绪。比如，害怕就与各种各样的文化信念和价值相关联。害怕本身并不是一种态度，但是受到文化影响而对蛇感到害怕，就是一种态度。不过，很多态度都是情绪；只有当情绪存在于社会脉络的关系之中，情绪才能成为态度。例如，憎恨和厌恶只是作为负面评价的表达而存在，但若是离开了信念和价值，你没法对一件事物作出如此评价。你可以让婴儿害怕每一件事物如一根香蕉或一个人，只要把它们和暴力相提并论，但是你不可能使婴儿对某件事感觉厌恶，因为他们还没有形成对一切事物的观念和判断，除非他们学会使用语言。把一个好吃的东西放进婴儿的嘴里，它会很快被吞下去。但是如果把同样的东西放到我的嘴里，并告诉我这是狗肉馅做的(在亚洲的很多地方这都是一道美味)，那它就别想在我的嘴里待多久。我感到厌恶，不是因为这东西本身的味道，而是因为我知道我在吃什么。如果给某人一个美味的汉堡，等他吃到一半的时候，告诉他里面是猫肉馅，只要看看他的反应，你就会见识文化态度的力量了。即使之后你告诉他们里面其实没有猫肉，他们也不肯继续吃下去。

情感、信念和价值的混合体，正构成了文化态度的内核。骄傲、羞耻、罪恶、爱恋、仇恨、忠诚、敬爱、尊崇、轻视、傲慢、谦卑、怜

悯、爱国精神、同情、感激、自大，等等，都只存在于与感觉的对象相对应的观念之中。当我们和感觉的对象有一定距离，或是在情感上麻木时，我们常常会认为没有感情了。在这个意义上，其实没有所谓的“没有感情”，“没有感情”与“深受感动”或是“怒不可遏”都是充满情绪的。人们说自己再也没有什么感觉了，内心空虚，其实内心空虚也是一种感觉，只不过他们不认为它是一种感觉而已。正是这种空虚感，使他们容易选择最激烈的方式进行表达。比如，掩盖或引发最冷酷无情的行为，或是在战争中轻易地杀死成千的敌人。但如果他们能够不再让内心充溢这种很冷漠的、很疏离的“我只是在做我的工作”的感情，那么，他们会觉得之前所做的，让他们自己也感到厌恶或恐惧。

尽管我们的文化并没有这样认为，但是“不带情绪”的确是一种强有力的态度，男人经常受到这样的期待，尤其是那些握有权力的男人。按照惯例，男人唯一得到允许和鼓励的情绪是愤怒，因为愤怒就像与己无关的情绪一样，让人更容易运用权力，进行控制。在很多文化中，真正的男子汉是和领袖特质，及男人喜怒不形于色的能力联系在一起的，任何期望成为领袖和真正男子汉的人，都会被这种态度吸引。这种态度是一种不带情绪的感觉和一种不会让各种情绪影响判断和决定后果的文化信念的混合体。这种态度也与一种价值有关，即不善表达情绪的刻板的男性气质，比起打开心扉“感情丰富”的刻板的女性气质更高贵。这样，在文化中被鼓励

为“感情丰富”的女性，如果要想在男性占统治地位的事业和职场中取得成就，就会倾向于采取“不带情绪”的态度。在社会不平等的多种形式中，存在地位低的人比地位高的人往往更为情绪化的文化刻板印象，这一点很容易被后者拿来对付前者。当黑人或妇女在工作场所中因为被歧视而表示愤怒时，他们就有可能落入黑人或女人本来就非常情绪化、容易失控、需要别人控制的刻板印象中。这反过来又被利用成为他们不适合高职位的理由，因为他们没有恰如其分的态度。

审视态度以及态度如何运作，有助于揭示文化的不同层面是怎样连接起来，产生复杂而有分量的后果的。虽然文化基本上是由我们看不到的事物组成的，比如符号、观念和感觉，但是也包含了我们能看到的物质世界，这一物质世界由人类构建，成为他们的社会环境的一部分。

物质文化和生活的种种

我们构建的真实，既是非物质的，也是物质的。例如，作为一种文化形式的音乐，是我们认为是乐音而非噪音的声音的组合。在很多文化中，音乐使用音符、高音音符、低音音符、休止符等符号形式来进行表达，音乐演奏家必须认识这些符号，以“阅读”作曲家

谱写的作品(尽管他们能够演奏音乐,却未必能识得乐谱)。但是作为文化的一部分,音乐的存在也有着物质的基础:从印制乐谱的纸张,到黄铜、木、钢、动物皮革、贝壳和其他制作乐器的材料。在工业社会中,产生和复制音乐的硬件越来越广泛,从麦克风、混音器、磁带录音机到电声小提琴、合成器和计算机软件。也许有一天,我们能够在演奏音乐的同时把它记录下来,直接打印在纸上。所有这些对于社会学实践的意义是,理解音乐或其他社会生活,我们不得不同时关注物质和非物质层面,以及两者之间的关联。社会生活这个词不只包括作为人我们是谁,也包括我们如何形塑物质世界,不论是供我们使用的家具,还是我们所生活和工作的都市和城镇。

物质文化存在的原因,在于人类似乎有一种本能性的倾向:发现一个世界,就要改变一个世界。不管是在树林中砍出一条小路,以方便从村里到水源处取水,还是建座花园、铺条高速公路、造一所房子,抑或是把铁锻炼成钢,我们似乎都专注于将一物转变成另一物的创造性工作。我们为什么要这样做,有好几层的意义。最显著的意义是,我们创造的物质世界,直接影响到我们的生存状态。比如,电话帮助我们突破了听觉的限制,将其延伸到千里之外。反面的例子则是建筑物的墙,特别是没有窗户的建筑物,把我们关在里面,阻断我们与周围的世界和人的联系。光靠我们自身,做不了多少事情。我们的嗅觉、视觉、听觉、味觉和触觉,都不如很多物

种灵敏。我们不能飞翔，而绝大部分哺乳动物都能轻而易举地比我们跑得或游得快。简单来说，就我们身体的整体能力而言，我们不过是手脚不便、受到限制的一群个体。但是，我们创造物质文化的能力，远远超过我们弥补创造物质文化时所造成的损害的能力，这真是福祸相倚。福兆就是我们能够做创造性的事情，否则很多事我们都办不到。祸兆就是我们利用物质文化所造成的损害，远远超出了我们的想象力。人类污染甚至毁灭地球可持续生存的能力，是如此的庞大复杂，以至于我们才刚刚开始了解损害的大致范围。我们运用科技的能力，不仅能把我们讨厌的物种整个消灭，还能屠杀数目惊人的人类，而这种能力一直在增强，似乎没有停下来的一天。

在我们肉体的生存之上，物质文化还影响着我们的社会生活——我们如何认识真实，我们如何感觉，我们重视什么、期望什么，还关系到社会关系是怎样围绕权力的分配而构建起来的。当约翰内斯·古登堡(Johannes Gutenberg)在15世纪发明活字印刷术时，他带来了一场社会革命。人们有史以来第一次以现代印刷的方式复制信息或想法，并分发给广大读者。这就意味着，对大多数人来说，读和写的能力变得非常重要。在早期手抄书的时代，只有有钱人才能负担得起。而现在，人们的读写能力普遍增加，观念、信息、发明和创造会随时传播开来。

在最简单的意义上，一台印刷机不过是将一些部件以某种特

定的方式组合而成的机器。印刷机的社会意义来自于它被如何使用,尤其是对印刷内容的选择。既然人们所阅读到的东西,对他们如何认识和思考世界有重要影响,那么不可避免地,各个社会群体都会竭力控制印刷,以便控制信息和观念在社会中的流传。几乎世界上的每一个政府都曾限制人们对印刷机的使用,以及他们印刷的内容。在20世纪80年代早期,罗马尼亚政府竟然要求有打字机的人去警察机关注册,以便官方利用备案的字样,鉴定反政府宣传材料出自何处。如果你有犯罪记录,或被认为是“危害公共秩序和安全”分子,你无论如何也不能拥有一台打字机。[15]

在权力机构监控较弱的社会,国家对印刷和出版的控制相对较少,但这并不意味着绝大部分人有机会使用印刷这样的物质文化。就像迈克尔 · 帕伦蒂(Michael Parenti)所指出的那样,出版的自由主要是为那些拥有传媒的人而存在的,或是为了有钱在报纸杂志上购买版面刊登他们的想法与意见的人而存在的。[16]观念和信息在公共领域中的传播,被一小群数量缩减的公司控制着。它们通过收购、相互兼并来扩张势力。这种现象正在大众传媒中上演,从电视、广播和电影,到图书、杂志和报纸,愈演愈烈。公司间旨在巩固市场掌控权的收购和并购速度是如此之快,以至于我们很难跟得上谁拥有某家公司的最新消息。比如说,我们很难找到一家独立的主流的出版社,它们不是隶属于以出版为主业的某集团旗下,就是隶属于一家规模更大、但是与出版毫无关系的集团

之下，这也成为一股潮流。

这很重要吗？当然！因为从表面上来看，我们拥有多种多样且各具独立性的新闻、信息和分析，但实际上它们都源自很小一部分传媒，且都以自身利益为重。正如一位评论员针对一系列收购和并购行为指出的那样（毫无疑问，这种所有权、掌控权易主的趋势已经愈演愈烈）：

> 一本小布朗出版社[17]（Little Brown Book）出的书，成为每月俱乐部（Month Club，隶属时代华纳公司）推荐的本月好书，华纳出版公司将其改印为平装书，被华纳兄弟电影公司拍成电影，在《时人》（*People*，隶属时代华纳公司）杂志中大肆宣传，影评登上了《时代周刊》（*Times*），电影原声 CD 由大西洋唱片公司（Atlantic Records，隶属时代华纳公司）出品，在 HBO（隶属时代华纳公司）电视频道上播放，改编成滑稽漫画，刊登在《疯狂》（*Mad*，隶属时代华纳公司）杂志上，最后被 Lorimar 公司（隶属时代华纳公司）改编成电视连续剧。所有赚来的钱都掉进了华纳公司的口袋，所有的选择权都被华纳公司牢牢地掌控。[18]

那些看似自由和开放的“具有多元观点的市场”，变得全然不是那么一回事。

即使没有大众传媒巩固权力的趋势，针对信息传播的社会控

制本身也会是一个议题。几乎没有一家传媒,对资本主义及其对人们生活的影响提过任何有意义的批评。如果你想对这个话题了解得更多,那就别指望电视或广播,特别是被人们假设为更偏向自由的网络。在报纸杂志上你找不到相关的信息,在主流书籍出版商那里也别想找到。为什么会找不到?答案也许在于,资本主义是如此地完美,以至于即便有那么一点点瑕疵,也不值得去批评,这是一个经济系统所能达到的极致。然而,这世界上仍有如此之多的苦难和危机,可见我们尚未达到如上所述的尽善尽美的终极境界。更有说服力的结论是,大众传媒对资本主义的话题沉默不语,是因为大众传媒的组织方式使得保持沉默成为最小阻力路径。几乎所有的大众传媒都是资本主义公司。相应地,绝大部分公司都是由谋求高回报的股东所拥有,也都是由首席执行官掌控的,而他们的收入依赖于在多大程度上满足了股东的利益。也就是说,拥有和控制大众传媒的那些人,有的是动力去维护和提倡作为经济系统的资本主义。如果要指出资本主义有什么不妥,对他们来说得到的微乎其微,失去的却不可胜数。这就使他们不太愿意去质疑或破坏使他们拥有权力和特权的条件。

所有这些并不意味着大众传媒控制了我们对某个特定话题的看法,但它们能控制我们可以思考什么。如果它们能够控制我们是否把资本主义当做一个话题,那就不用担心我们会怎样看待这个话题。在这一意义上,运用媒体力量的极致,不是在报纸杂志上

印了什么，在电影里演了什么，在广播中说了什么，而在于什么没有被报道、什么没有被拍摄、什么没有被广播。这就难怪，即使像社会不平等和经济长期疲软这种严重的社会问题，影响了越来越多的人，大众传媒也从来没有过问：作为如此强大而普遍存在的经济系统的资本主义，是否可能是造成这些社会问题的原因之一。

非常明显，这些社会问题和印刷机或电视摄像机这类物质文化没什么关系，而与在某个特定的系统之中如何运用这类物质文化有莫大的关系。如果我们忽略了物质本身和它的使用方式间的不同，就很容易赋予物质文化以生命，仿佛物质文化凭借自己的力量支配着我们。例如，电脑被指责控制了人们的生活。但是问题不在机器，而在我们与电脑之间的关系，以及我们如何看待电脑，这两个方面我们所能掌控的比我们知道的要多。如果我们不插上插头，开启电源，输入指令，那么电脑只不过是一堆金属和塑料罢了。同样，电脑是我们创造的，它的意义也是我们赋予的。在早期欧洲工业革命中，工人把机器看成妖魔，因为机器正在取代和控制工人。“saboteur”(劳资冲突中的破坏者和怠工者)和“sabotage”(劳资冲突中的破坏和怠工)这两个词，来源于工人把木制鞋底的鞋子(sabots)丢进正在“工作”的机器之中，要让他们痛恨的机器瘫痪，或是毁坏。

当20世纪即将结束的时候，使用机器(主要是电脑和机器人)替代和控制工人，正在如火如荼地上演。不过，这完全与机器本身

无关，机器并没有要求任何人这样做。比较有效率的生产，除了可以减少人们的劳动时间，还可以提供更多的产品和服务以满足每个人的需求。在资本主义经济系统中，“效率”并不是这样的含义。对资本主义体系的组织来说，把产出增加到最大，把支出尤其是劳动力成本的支出降低到最少，获得更高的利润，效率才能不断增长。因此，越来越多地使用节省劳力的技术，使工人有了更多的“闲暇”，但这“闲暇”是失业造成的无所事事，而不是让工人有较轻松的全职工作来养活自己。在科技爆炸的时代，美国人并没有比以前干得少，他们的工作量增加了，却感觉没有什么值得炫耀的成就感。[19]

物质文化无法告诉我们这是怎么一回事，因此，我们必须去了解物质文化在社会系统中的处境：人们如何认识、评价和思考物质文化，以及怎样运用物质文化。像这样，物质文化可以在很短的时间内使社会生活有多种不同的方向。例如，电脑可以被用作压迫控制的工具，它能够存储海量的个人信息，侵犯人们的隐私，监控人们在工作场所的一举一动。在有些公司，员工进出任何房间都必须刷卡，包括卫生间。这样公司就可以知道员工每时每刻都在干什么，即便有些举动完全和工作无关。

然而，技术能够为任何我们能够想象到的目的服务。比如，有了因特网（Internet）和万维网（WWW），任何人只要有一台电脑、一部调制解调器和一根电话线，就可以连接全世界的通讯系统。到目前为止，这还是没有任何人能够控制的。因特网和万维网是

由成千上万的个人电脑彼此连接而成的。没有人知道短短一天之内有多少台电脑连入网络；当然也没有人知道，将这些电脑彼此连接的数以亿万计的可能路径有哪些。没有电话系统中的中枢交换平台，也没有中央控制台以切断或管制信息的流动。如果一个电脑网络停止了工作，信息也会经由多到难以计数的其他任何一个网络抵达目的地。信息甚至不会在单一的单元里传送，一条信息发进互联网的时候，会分解成很多个“信息包”，然后分别向不同的方向传送，到达目的地以后再集合起来还原为最初的形式。事实上，要控制如此去中心化的系统是不可能的，这就是为什么政府会对控制信息流动感兴趣，包括绝大多数政府在内，都在努力发明控制网络空间的新技术。

虽然社会学并不是那么重视物质文化，但是物质文化却在社会生活中扮演了复杂而矛盾的角色。我们创造物质文化，使其成为我们身份认同的一部分，然而在经验上，我们却经常使其与我们分开，外在于我们；在和我们的关系中，物质文化是自主的、有影响力的。我们认同物质文化，是因为我们如此严重地依赖于它，甚至无法想象离了它该怎么生活，同时，我们又忘记了物质文化不过是人们创造出来的。对物质文化的认同带来了这样的危险：即使它产生可怕的后果，我们还得依赖它们。我们认为，没了汽车、冷气和核电站，我们就无法生活。但是从长远来看，事实也许是我们无法与这些物质文化共存。把物质文化看成异类，看成与我们创造

它的能力毫不相干，实在是很危险的。因为如果这样的话，即使我们想要改变它或摆脱它，也会感到无能为力；更要命的是，我们会从一开始就认为这不是我们的责任。这就是我们会觉得自己受到了没有生气的物质文化掌控的原因。

我们太容易忘记，文化的总体是具有丰富潜能的人类想象力的产品。哲学家苏珊娜·兰格写过："我们生活在观念的网络中，我们自己造出编织的材料。"[20] 但是，当我们处在观念的网络之中，任何时刻呈现在我们眼前的，总是多种可能性中的一种而已。这就严重束缚了我们把握大环境的能力。我们好像真的住在用文化材料搭建起来的小盒子里——不管是在家庭里、在工作场所内，还是在整个社会中。我们很少把目光移向盒子之外，主要是因为我们还不知道这个盒子的存在。但是，事实并非如此。要想有更丰富的想象力，我们首先得看清楚小盒子到底是什么。也就是说，要想看到盒子以外的世界，我们首先得严肃认真地看待这个小盒子，这就是社会学实践所要做的。

我们的盒子：最好的盒子，也是唯一的盒子

住在盒子中，我们看不到外面，就会很容易认为其他文化都和我们的文化一样，这就是所谓的种族中心主义。我们就像婴儿，把

自己和自己的经验当成宇宙的中心。不管我们去哪里，盒子都跟着我们去哪里，即便是去其他社会，当然，那些社会有它们自己的文化。几年前在墨西哥的经历，我至今记忆犹新。当时我看到一名美国游客对着一位餐厅侍者大发雷霆，因为这位侍者拒收美元。这名游客无法想象，居然还有美元不能流通的地方，因而拒绝接受其他任何可能性。他的语调传达了一个准确无误的信息，作为美国公民，面对一个第三世界国家的时候，理所应当摆出一副自大的架势："是谁，敢拒收我的钱?!"但是，这也反映了一个几乎是普遍存在的根本现象：要超越我们自己的文化，是非常困难的。

这名游客看不见文化差异，是种族中心主义的表现，而他假定别的文化和他自己的文化相比是下等的文化，也是一种种族中心主义的表现。他假定美元远比墨西哥比索值钱，餐厅的侍者即使不是毕恭毕敬地接受这种高等的货币，至少也应该收下它。事实上，那时候墨西哥比索的币值很长时间内保持着稳定，比美元的波动要少，这名美国游客拿的才是"下等"的货币。但是在种族主义者看来，这些都不重要。这名游客抗拒任何对他所住的盒子的质疑。只有意识到盒子本身的存在，其他的可能性才会出现。

种族中心主义到处都是，不是某种文化特有的。正是种族中心主义让欧洲人把美洲叫做"新大陆"，以为自己拥有命名这块土地，征服生活在这块土地上的人民，并掠夺它的资源的权利。这就是为什么美国会庆祝"哥伦布节"以纪念"发现"美洲，即使早在几

千年前从西伯利亚迁移到阿拉斯加的印第安人就已经“发现”了北美洲。种族中心主义也能够解释为什么澳大利亚的白人要庆祝1788年“发现”了澳大利亚，即使有很多土著部落的祖先在欧洲人登陆之前的约40 000年前就已经生活在澳大利亚了。这就是为什么日本人第一次看到遭遇船只失事的欧洲水手，会把他们称为“野蛮人”，并且马上将其处死。种族中心主义还可以解释，为什么每个挑起战争的国家，都低估了对方的勇气、韧劲和资源，经常会预测在数周或数月内胜利就会来临。

在某些方面，种族中心主义不仅在各个社会之间，还经常在这些社会内部进行运作。在复杂的社会中，占据统治地位的群体，往往把他们借以构建真实的那些文化概念，应用到其他人身上。例如，异性恋者假定他们遇到的每一个人都是异性恋者，谈话也是在这个“真实”的预设下进行的。同样地，白人、基督徒、男人和中产阶级也会采取类似的方式。他们的行为举止似乎在说，他们的世界观和生活方式就是社会宇宙的中心，代表了人类的共同经验。再以美国的大多数公司为例，如果不是白人、基督教和北欧的传统节假日，公司很少会放假。在世界上很多地方也是如此。在公共场合成为习惯用语的“圣诞快乐”，反映了一个预设：所有人都会庆祝或重视圣诞节。难道一个犹太教徒、佛教徒或无神论者也应该以微笑回应：“谢谢！你也圣诞快乐！”在这个意义上，每个复杂的社会都包含着广义的由社会构建的真实，但是却总有一些主导的

群体站出来代表全体。结果就是产生了一种社会内部的种族中心主义，社会多样性和差异性被视而不见，即使得到了注意，也被看成是次等的和下等的。

种族中心主义的观念，展示了每个文化如何限制参与其中的人们的视野。不过，它也指出了文化的基本矛盾，以及我们怎样生活，怎样运用文化。“种族中心主义”说到底不过是一个词，是文化的一部分，正是它帮我们擦亮了眼睛。在这个意义上，文化可以同时将我们导向两个方向。文化可以让我们向内观照，看清我们特定的文化盒子的有限空间。但是，作为社会学实践的工具，文化和种族中心主义这类概念，也可以指向盒子本身，引领我们去想象：我们同时处在盒子的里面和外面。这是一个充满能量的经验。

注释

[1] 苏珊娜 · 兰格(1895—1985)：美国教育学家、哲学家，通过代表作《哲学新解：理性、仪式和艺术的象征手法的研究》(1942 年)，更加明确了用于传统语言中的推论象征与用于各种艺术形式中的非推论象征间的区别。——译者注

[2] Susanne K.Langer, “The Growing Center of Knowledge”, in Philosophical Sketches (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1962), pp.145—147. 原版中用

黑体强调。

[3] W.I.Thomas 和 Dorothy Swain Thomas 合著, *The child in America* (New York: Knopf, 1928), p.572; Robert K.Merton, "The Sociology of Social Problems", 收录于 Rokert K.Merton、Robert Nisbet 合编的 *Contemporary Social Problems* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p.22。

[4] 关于社会学对资本主义的批评,在任何讨论社会分层的著作中都会出现。如 Harold R.Kerbo, *Social Stratification and Inequality: Class Conflict in the United States* (第三版) (New York: McGraw-Hill, 1996); 以及 Richard C.Edwards, Michael Reich 和 Thomas E.Weisskopf 合编的 *The Capitalism System* (第三版) (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986)。

[5] 见 James L.Spates, "The Sociology of Values", *Annual Review of Sociology* 9 (1983), pp.27—49。

[6] 引自 Marvin Harris, *Cultural Materialism* (New York: Random House, 1979), p.60。

[7] Roger Brown, *Social Psychology* (New York: Free Press, 1965), p.407.

[8] Émile Durkheim, *Sociology and Philosophy* (New York: Free Press, 1974).

[9] 见 Erving, *Stigma: Notes on the Management of a Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963)。

[10] 如 Edwin M.Schur, *Labeling Women Deviant: Gender, Stigma, and Social Control* (New York: Random House, 1984)。

[11] 如 Marilyn French, *Beyond Power: On Men, Women, and Morals* (New York: Summit Books, 1985); Carol Brooks Gardner, *Passing By: Gender and Public Harassment* (Berkeley: University of California Press, 1995); 以及 National Council for Research on Women, *Sexual Harassment: Research and Resources* (第三版) (New York: National Council for Research on Women, 1995)。

[12] 见 Lawrence Mishel and Jared Bertsein, *The State of Working America: 1992-1993* (Armonk, NY: M.E.Sharpe for Economic Policy Institute, 1993); 以及《洛杉矶时报》1994 年 7 月 14 日《世界报道》栏目的联合国报告。

[13] 见 Gordon W.Allpot, "Attitudes", 收录于 Charles Murchison 主编的 *A Handbook of Social Psychology* (Worcester, MA: Clark University Press, 1935)；以及 K.J.Keicolt, "Recent Developments in Attitudes and Social Structure", *Annual Review of Sociology* 14 (1988): pp.381—403。

[14] 如 Henry Abelove, Michele Aina Barale and David M.Halperin 合编的 *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York: Routledge, 1993); Michael S.Kimmel and Michael A.Messner, *Men's Lives* (第三版) (New York: Macmillan, 1995); 以及 Suzanne Pharr, *Homophobia: A Weapon of Sexism* (Inverness, CA: Chardon Press, 1988)。

[15] 纽约《时代》杂志，1983 年 4 月 24 日。

[16] Michael Parenti, *Inventing Reality* (第二版) (New York: St.Martin's Press, 1993), Chapter2.

[17] 这段引文中提到的传媒都隶属于华纳公司旗下。——译者注

[18] 1989 年 4 月 2 日《哈特福德新闻》。[The Hartford (Conn.) Courant, 2 April 1989, Sec.GI.]

[19] 见 Juliet B.Schor, *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure* (New York: Basic Books, 1993)。

[20] Langer, "Growing Center of Knowledge", p.147.

第三章

社会生活的结构

The Forest and the Trees 见树又见林

1971年，我第一次到墨西哥中部的山麓小城圣米哥·亚伦得(San Miguel de Allende)去旅行。在两年多的研究生学习生活之后，这是我最像样的一次悠然假期：远离往日的重负，每日闲庭信步、拾本好书或安然入梦，恣意地浸泡在各种美妙绝伦的声、色、味之中——集市的叫嚣喧闹声、土坯墙曝晒后的色泽，还有花园中溢美的鲜艳和芬芳。

在过了几周这样的日子之后，我却萌生了一种奇特的体验。忘了是因为什么，有一次我刚好想知道几点了，却发现自己已经没有了带手表的习惯。我只是模糊地知道那时还不到傍晚，除此之外却一点儿头绪也没有。因为在这里，没有任何需要我必须知道具体时间的事情，以至我完全失去了时间的概念。一开始，我还为这种"零时间感"的体验欢呼雀跃，但紧接着我就发现，自己甚至连当天的日期也不知道，坐下来仔细想了一会儿，却仍然想不出来。这令我有些困扰。感觉自己似乎迷失了，好像和往常一样地坐地铁，在同一站下车，结果走出来一看，却是一个全然陌生的地方。

从社会意义上说，"迷失"只是相对于过往的经历而言。生命中存在着的节奏和循环，对于我们人类生活经验而言，是如此地自然而然。季节的更替就是其中一种，就像昼夜的变化和我们作息的自然生理节奏一般。但是确切地知道几点几分并不属于这类自然经验，几点几分的作用在于，我们可以来据此完成别人期待我们完成的事。它只是一种纯粹主观的文化创造而已。实际上自然界

里并没有与时、分、秒相对应的事物，它们只是被人臆造出的概念。同样，自然界也没有同“周”相对应的事物，也没有区分周一、周四或周日的必要。但是，从文化意义上来说，时间概念是必要的，它为我们参与社会生活提供了一种结构感。[1]我在墨西哥山区里体验到的那种“时间迷失感”，实际上是因为我已经脱离了原来的社会情境，而且在那里，我不需要知道具体的几分几秒来维持旧有的日常生活节奏。在和密歇根大学安娜堡分校的社会环境完全隔绝之后，我也和时间断绝了联系。我觉得迷失了。这种“迷失感”和抽离感同我对这种无时间观的新结构不相适应有关。

和文化一样，结构的概念是社会学实践中的重要关键，因为它在相当程度上指向社会生活最令人熟悉而且可预期的样貌。[2]文化意念形塑着我们参与社会系统时如何思考和感觉的方式；结构则将这些意念整合到各种连接人与人、人与系统以及系统与系统的社会关系中。当我们经历生活中的某些戏剧性的突变，如考进大学、开始工作、同长期伴侣分手的时候，我们通常都会产生一种迷失感。这是因为在那种时候，我们改变了在一个或多个社会体系中的结构位置。这就意味着，我们同样改变了与之相伴随的各种社会生活模式。当我还是一名高中生时，我知道我在这个系统之中所处的位置；而当我离开高中准备上大学时，我却不知道我的社会位置在何处，也不确定相对周围人或事物而言，我是谁。长期的亲密关系也一样，“伴侣”、“丈夫”或者“妻子”实际上是将我们

定位的社会位置。当我们与伴侣分手之后，所有既定的位置都随之消失，这时我们感受到的不仅是失去了某些东西，还有迷失。因为事实上，从某个角度来说，我们确实是迷失了。

社会结构有两层含义。第一层含义是关于社会关系如何在社会生活的各个层面上组织起来的。我们可以从家庭和工作中，看到个人如何同他人联系而结成各种社会关系，如球队中的队员关系实际上就是团队结构的一部分。结构性关系可以是两个系统之间的关系，就像两支对抗的球队之间的关系，或者全球经济中两个彼此竞争的国家之间的关系。不同关系所具备的结构性特质不同，因而它们所产生的影响也不同，这也是我们对它感兴趣的原因——它们是社会学实践的一部分。

第二层含义，社会结构指的是在社会系统中各种资源的不同分布。在每个社会系统之中，有价值的资源及报酬总是以某种形式来分布的。在大部分的资本主义工业社会中，绝大多数的财富总是集中在少数精英群体手中，不仅如此，他们同其他社会成员之间的经济鸿沟也在继续扩大中。同样，尽管我们的文化信仰让我们相信我们的政治制度是民主的，但政治力量的结构性分布仍是不平衡的。结构性分布所关注的另一个焦点在于，人们是如何分布在社会系统的不同位置上的。绝大多数的工人并没有隶属于某一特定的工会，他们实际上只拥有较低的自主性、自治性、职业声望和收入；而绝大多数的教授都是终身任职的，且很多都是白人男

性。同样，任何国家在任何时期也只能有一个人担任总统或者首相。这些都是我们可以在各种社会系统之中找到的结构性分布。

在这两个层面上，社会结构的含义能够告诉我们：社会系统是如何运作的，我们又是如何与社会系统产生关联的。

我们和他者：身份和角色

我们总是置身于一个或多个社会系统(通常都是同时在两个或两个以上的系统)之中。如果要了解这些社会系统是如何运行的，就必须从我们与其的联结入手，这个结点就是社会结构的一个要素：身份。身份是一个人在系统中所占据的结构位置，而我们“参与”一个系统的意思就是我们在此系统中占据了一个以上的身份地位。我以“教师”的身份参与我任教的大学，以“作者”的身份参与出版行业，而以“咨询顾问”的身份参与企业。在这里，“身份”既是位置，也是占据位置的人。请注意二者之间的不同：我们不是这些身份，身份也不能替代我们。任何人都能拥有我所拥有的身份，不论这个身份是否为人拥有，为谁所有，它都仍然存在着。如果一种身份不曾为任何人所拥有，那它可能尚未积累出足够的意义。但同样地，无论在任何特定时间，是否有任何特定个人曾拥有此身份，身份本身都是独立存在的。比如，不管有没有人玩，大富

翁游戏都存在着。同样地，美国最高法院作为一个体系，其意义是超乎目前最高法院九名大法官的组合之上的。就算九名大法官全部坠机身亡，这些核心位置都空无人据，作为一种体系的法庭也仍然存续着。

理清“身份位置”和“拥有这种身份位置”的人之间的区别，对于我们理解社会生活的运行具有关键意义。如果将二者混淆，我们就很容易只用“个人”的概念来解释社会现象而因此犯错。每当美国总统任命新的最高法官的时候，总有人猜测这一人选在对那些堕胎或者民权等有争议性的议题上如何表决，尽管法学专家提醒我们，一个人出任法官前后的态度倾向关联性不高。这是因为最高法官的身份对于任何担任此职的个人都给予了强有力的限制，而且也只有新法官上任之后，他才能体会到这种限制。当意识到自己是整个国家最有权力的九名法官中的一员时，他实际上要背负很重的责任和义务，因为他的决定很可能影响某一历史进程。这也是为什么法庭文化高度强调基于先例而产生决断，并且强烈反对对先例的颠覆。从技术上来说，法官能够根据自己所愿来进行判定，然而从操作上来讲，他们却受限于最高法官的职责而不能如愿以偿。

这表明，如果我们要了解一个人如何表现、如何行动，了解其身份地位比了解其个性和意图有用得多。美国选民通常希望寻找到一个能改变政府的政策导向，解决社会问题，改善生活图景的总

统候选人。而新总统就职之时,也总是信誓旦旦地力图改变现状,但是他马上就会意识到,虽然自己是整个政治系统之中最有权力的人,但充其量也只不过是维持原有体系的一粒棋子而已。当选民们斥责这些政客不能应允当初许下的承诺时,他们忘记了改变体系本身远比挑选一个新人进入体系要困难得多。1993年,克林顿政府试图大刀阔斧地改革医疗保险制度,可是当医疗保险体系的复杂性以及变革所带来的变化意图日益明朗之后,改革遭到了各方势力的抵触。提供一般民众可承担的医疗体系并不仅仅出于对人们的健康考虑,也并不是总统的个人意愿。它还牵涉到相互竞争的一系列利益团体间的平衡,包括保险公司、医师团体、企业、工会、老年人、富人、中产阶级和贫民阶层,等等。最后,这一尝试变成了一次令人沮丧的实验,实际上可能只有那些想维持原状的人才对这次改革满意。

国家元首可能是世界上最有权力的官员了,但是这种权力仅仅体现在这个职位上。当人们被选为高级官员的时候,他们并不只是拥有这样的职位,更重要的是,他们的职位还同一个巨大的职位结构相连,这一职位结构所涵盖的内容不仅包括政府内部职位,也包括政府外部的位置。正是这种关系制约着他们能做什么,不能做什么。同样,限制他们的还有其所拥有的巨大影响力,因为他们所采取的每一个举措都能产生一系列的复杂影响,这些影响能够进一步牵制下一步的选择。没有任何一个身份拥有不加限制的

授权，有时限制更甚于所赋予的权力。

更复杂的是，我们同时参与了众多不同的系统，也因此同时拥有众多不同的身份。有些身份是我们与生俱来的，就像种族、性别、民族、家庭中的身份（比如“女儿”）。也有一些身份是随着生命历程的演进而逐渐获得的：在学校时，我们是学生；在工作时，我们是职员、水管工人、律师、高管、教师；在结婚之后，我们就成为了丈夫或者妻子；我们可能以伴侣的身份同他人长期生活，也可能保持单身；在有了孩子之后，我们就变成了父母。当我们获得各种身份的时候，无论我们是否实践或执行这些身份，它们都为我们所拥有。无论我是不是同父亲交流，我都是他的儿子；无论我是否同学生在一起，我都是一名教师。从这种意义上来说，我们随时随地“携带”着这些身份，而且这些身份不仅是我们自己，也是他人识别我们的标志。

也有一些身份并不能被我们随身“携带”，这些身份是与不同情景相伴生的。当我走上人行道的时候，我的身份就是一位“行人”；而当我走下人行道迈向公交车的时候，我的身份就由“行人”变成了“乘客”。这种情景性的身份，需要我去“做”某件特定的事情来获得。这些不同的身份，有些取决于我是“谁”、“在哪里”做这件事，而有些仅仅同我“在哪里”做这件事有关。

获得身份的意义在于，它帮助我们同各种社会系统产生关联，并且为我们提供如何参与其中的最小阻力路径。它以一组文化观

念，也就是我们所说的角色来实现。[3] 角色是个体的观念、价值、态度和规范的集合，这个集合体现在系统之中任何一个拥有特殊身份，并同其他身份拥有者相联系的个体身上。以教师的角色为例，首先包括了我作为教师被人们所认定应具备的特质：知识和信任。其次，包括影响我作出选择的价值观：学习和成长的重要性；规范我的行为准则：参加教员会议，不对学生进行性骚扰；我的工作态度：尊重学生并认真对待他们。另外我们还应该注意的是，教师的身份实际上伴随着很多不同的角色，每个角色都同我在这个体系中的某种身份相关。同样身为教师，我与学生的关系，同我与同事的关系、我与院长的关系或者我与家长的关系存在明显区别。在这些不同的情景中，我所拥有的身份都是相同的——大学教师——但是每个角色的内容随着我与他人关系的不同而有所差异。

不同角色为我们铺设了不同的最小阻力路径，并以无数种方式影响着我们的言行举止。比如在学校和企业中，人们总是因为知道所谓的问题的"答案"而获得嘉奖，反之则获得惩罚。这样，"答案"（无论人们知不知道自己说的是什么）就成了不同身份拥有者免遭排斥的护身符。当然，我们也可以采取背道而驰的做法。当学生问我问题的时候，我可以说"我不知道"，就像我提问学生的时候，他们也会对我说"不知道"一样。但是就像一家大公司的职员告诉我的那样，"在上班的时候，如果你说不知道，这是非常不好的

一件事儿”。“不好”就是一种阻力，一种社会后果——它通过个人的身份和角色内化成为社会系统的一部分。这种阻力迫使我们选取一种行为方式，而放弃其他的选择。

倘若能够弄清自己所拥有的全部身份以及相伴随的各种角色，我们就很容易看出社会生活所提供的诸多路径，实际上使得我们的生活更加复杂化。当个体的一个角色同另外的角色互相抵触时，它可能会导致角色冲突的发生。举例来说，一位男教师想同一名女学生发生性关系，这就可能导致“教师”与“情人”角色的严重冲突。[4]对于教师来说，他不可能像对待其他学生一样对待这名女学生；对于女学生来说，这种冲突的影响可能威胁到她的一生，无论是在学校里，还是在毕业后的整个职业生涯当中。如果她拒绝了，他很可能利用自己的权力从学术上对她进行打压；而如果她默许了，她也许会暂时从中受益，但是这段经历很可能变成她一生也无法摆脱的阴影。如果其他人发现了他们的秘密，她很可能就被诽谤为“出卖肉体而走向成功”的人；如果她不能令他满意或者他喜新厌旧，他就会利用职位的权力使她声名扫地。类似的变故也可能在工作场所发生。[5]

从结构的视角来看，师生之间的性关系是不可能平等的，因为他们在系统位置当中的角色地位是一种“本质上的”不平等，而且这种不平等是“不可改变的”。教师控制了打分数的权力及其他有价值的奖励，无论他是否会用这些手段使学生顺服，这些权力都自

动地包含在师生关系的根本特性里：只要是老师，就必然拥有这些权力。即便两个当事人“认为”这种关系是建立在平等基础之上的，但是实际上他们只是假定自己拥有能够超越系统位置、定义这种关系并形塑他人对此关系的认知的力量。抛却这种结构角色所有可能带来的深远影响，他们之间也许有可能发展出一段健康的两性关系，但这种几率几乎为零，这也是大多数的学校和企业都严禁发展这种类似师生恋的涉及结构角色冲突的亲密关系的原因。这也是职业规范禁止医生、治疗师同病人之间发生性关系，反对律师和委托客户之间发展性关系的原因。

作为社会学实践的一个组成部分，这种对于社会结构的微观层面的考察，反映了最小阻力路径是如何形塑我们的行动的。它也同时区分了系统的外在呈现与人们选择如何参与其中的不同。角色只是一组意念的集合，我们无从知道同角色相关联的人们如何采取具体的行动。虽然这种发生在医疗师或教师身上的不伦之恋为规范所明令禁止，但为什么在现实中却一而再，再而三地发生？其中一个原因就是我们同时拥有不同的身份。老师的角色并不是导致发生这种师生性关系的唯一因素。绝大多数的性骚扰与剥削是男人对女人进行的，这个社会事实告诉我们，事情不仅只是一个男教师和女学生的性关系而已，特别是当我们留意到这种模式是如此普遍地存在于各种体系中，从职场到家庭，男性相对于女性的关系都是这种男强势、女弱势的关系。造成男性对女性的性

侵犯行为的原因牵涉很广，但无论怎样解释男性对女性的性侵犯问题（当然也包括极少数的女性对男性的性侵犯），都不可能从了解教师规范和大学如何运作这样的体系中得到答案。我们还应将性别问题作为身份的一个坐标，来探讨和解释为什么男性教师尽管了解哪条路径之上的阻力最小，却仍然会对女性进行性侵犯。

个人的和结构的

我们生命中所经历的诸多事宜都与不同的社会系统相关联。乍看之下，人生中的各种问题看起来都像是两个人的个性问题或人性问题，其实不然，造成这些问题的原因至少有部分是结构性的，尽管我们经常混淆结构因素与个人因素。这种情况常常发生在我们最熟悉的系统中，比如家庭。当我们以一种个人的、直接的方式接触这些体系时，会很自然地认定一切本来如此。比如我的许多学生都认为他们的家庭是“独特的”，我就问他们：既然如此，那为什么还用统一的一个名称“家庭”来总领这些没有任何相同之处的群体呢？既然如此，不同家庭的家庭生活怎么能如此惊人地相似，以至于当我们看到一个“家庭”时，我们能马上辨别出他们来？抛开每个家庭的特质，它们都是家庭，都拥有某些特征，都是区别于其他系统特性的特殊社会系统。

虽然每个家庭都是不同的，但这并不能告诉我们可辨识的模型如何形塑了不同的家庭以及我们的生活。同样，这种“独特性”也不能解释家庭中的各种模式——贫困、种族和离婚对家庭生活的影响，或者建立在异性恋、女同性恋、男同性恋基础之上的婚姻有何不同。即使最个人、最私密的情感也和家庭作为一个社会体系息息相关。很多心理治疗医师不会在见到未成年患者的家属之前，对病人加以治疗，因为他们知道个人问题实际上不会自己无端发生。我们内心的情感并不只局限于我们的生活，它总是和更广大的社会背景相联系。

以家庭暴力为例，这种行为通常被以纯粹的心理学术语进行解释。但是人们忽略了这一研究发现：那些虐待儿童、配偶、老人的群体，实际上与其他成年人并没有明显的差异。性暴力的研究者们花费了数十载的光阴，却无法证明那些男性性暴力实施者同“正常”男性有明显不同的性格类型。从性别特征来说，这些性暴力实施者实际上同其他男性基本相同，仅仅是稍多一点儿暴力倾向而已。解释“性暴力”背后深层次的原因，不能仅从个人的特质出发，还应该考虑到更广泛意义上的文化同结构性因素的影响。[6]“绝大多数家庭暴力和性侵害的案件的加害人是男性”，这一简单的事实本身，实际上是一个意义重大的结构现象。“男人”、“丈夫”和“父亲”这样的社会身份，实际上就为这些身份拥有者创建着最小阻力路径。当面对如此众多的性暴力实施者都具有“男性”、“丈

夫”或“父亲”身份的事实时，我们更想质疑的并不是这些作为个体的男人究竟是好人还是坏人，而是在他们所参与的体系当中，究竟有多少人实际上对类似的虐待行为存在着同样的偏好。

电影、电视以及其他流行文化，都无限地颂扬以掌控、暴力为核心表征的“猛男”形象，并且将不符合此标准的男性称为“懦夫”。就算身为总统，男人也怕被别人认为是软弱的。在这种处境下，我们就不难理解男人为何比女人更具虐待配偶和儿童的倾向。当男性在家庭中拥有较高决策权，或男性失业，并且不能达到传统文化标准中作为“供养人”角色的要求时，暴力行为就更容易发生。在已经存在家庭暴力情况的家庭中，如果妻子经济上不独立、不能独自抚养子女，这种虐待行为就更有可能持续下去；而暴力威胁又进一步使得受暴者无法独立生活：这些妇女经常受到一旦离家就要遭遇更残忍的暴力行为的威胁，这使得她们不得不继续待在家中忍受虐待。所有这些都与促使家庭暴力出现的最小阻力路径有关，而这一路径由文化价值的系统模式和家庭系统的权力结构共同创建。如果我们生活在一个支持女性独立与性别平等的社会里，如果这个社会比美国更在意女性与儿童的健康与安全，而且它不把掌控暴力作为衡量男性是否具有男子气概的标准，那么这个社会里的家庭暴力就不会像在美国那样，如一种流行病似的蔓延。这并不是说我们可以将一切归咎于社会，而那些施暴者不需承担任何责任，而是说如果我们想彻底地改变这种家庭暴力行为的“模

式”,就必须考察这些家庭暴力模式与最小阻力路径间的关联,以及人们如何决定是否因循其后。

这也说明,社会系统可能以一种与重要文化价值观相背离,并催生破坏性行为的方式组织起来。如果人们通过偷盗、抢劫、贩毒等犯罪手段来满足自己的需求,那么他们在参与社会的过程中,是不是会将这些手段作为一种与法律对抗的最小阻力路径呢?根据罗伯特·K·默顿的越轨和结构性机会理论,我们得到的是一个清晰的肯定答案。[7]就像默顿所指出的那样,资本主义工业社会强调对于财产的累积,一个好的、有价值的人生被描绘成要什么有什么,而购物、消费则不断地被营造为使我们对自我、对生活感觉良好的方式。不论身处哪个阶层,你都无法逃离洪水猛兽般的广告轰炸,而且最终会在潜意识中接受广告的背后信息:去买那些你现在没有的东西,你就能解决所有的问题。

尽管人们都身处以个人财产为基础的文化价值观中,但是每个人“获得”财产的合法机会是非常不平等的。大众只有通过拥有一份薪酬较高的工作才能买得起那些令人称羡的奢侈品,但是大多数人却没办法拥有一份好工作。我住在康涅狄格州哈特福德市附近,这里是美国最贫穷的地区之一。但很多年来,在市区中心地带,总是竖立着一块硕大的劳力士手表的广告牌,这种表的价格远远高于一千美金。我总是在想哈特福德市的居民每次路过这里的时候,会是怎样的心情,因为以他们的收入水平来说根本无力购

买。他们每天开车从广告牌下面经过时，都要看到这样的广告语："你值得拥有"，但是只有其中的极少数人才能真正拥有这样一块手表。在共享的价值观和不平等的就业机会的共同作用之下，人们已经习惯了知道自己"想要"什么，而不是真正能够通过合法的手段"得到"什么。

陷入这样的困境里，人们总会产生一种束缚感和冲突感，并试图冲出这一困境。一个好的方法是通过合法的方式努力工作，比如找一份好工作，得到他们意欲得到的东西。既然结构性的机会是不平等的，好工作总是有限的，只能满足一部分人的需求，那么，对于其他人来说，他们所面临的机会就没有那么吸引人了。他们只有另一种选择：放弃这种文化价值观所追逐的物质财产，就像《伊索寓言》里的"酸葡萄"故事所说的一样：厌恶你所不能得到的任何东西。但这其实很难做到，因为从很小的时候我们就已经养成了这样的价值观，特别是在每天面对报纸杂志、电视广播的轮番催眠之后，这种价值观就更不容易被改变。那么，当没有合法的途径让我们获得自己梦寐以求的种种之时，我们该怎么办？一种办法就是默顿所说的"创新性越轨"：如果我们只能通过非法手段来得到一块劳力士（或者养活儿女、穿漂亮的衣服），那么我们就会这样做。另外一种办法就是对现行体制及其不平等机会的分布进行反抗。我可能会发动一场革命，呼吁让每个人都能找到一份好工作，号召社会财富的重新再分配。或者，我可以干脆放弃所有的世

俗生活，搬到山间小屋，远离喧嚣，鄙视一切为了追求财富而过的“正常”生活。

价值分布和通过合法手段获得财富之间的鸿沟越大，产生诸如创新性、反叛性、放弃性越轨的可能性也就越高。但是这种说法并不绝对等同于在人们不能获得自己想要的东西之时，犯罪行为就会发生。实际上，这样的情况多发生在他们“周围”的人拥有这些东西，并且文化也规劝人们“应该”拥有这些东西，但他们却无力购买的时候。如果在同一社区中人们的生活水平都是一致的，那么他们通常倾向于共享同一种价值观。但是如果在一个社区里一群穷人与富人比邻而居的话，那么偷窃和其他与财产有关的犯罪就很容易发生，因为实际上穷人与富人共享着对于财富的价值观，但是他们却无法共有获得财富的机会。这也同研究人员们通过调查所发现的结果一致。一项研究表明，入室盗窃和非法侵占财产案件发生率最高的区域并不是绝对的城市贫民区，而是财富差异悬殊的地区。[8] 所以，经济水平相当的社区，其犯罪率实际上要比那些两级悬殊的社区低得多。

“系统”的特质在于价值的分布和机会的分布，而不在于参与系统的个体的特征。比如学生作弊，就是对作为系统的学校的一种反馈行为。大部分学校都有非常重视分数的文化氛围，却没有提供给学生通过合法途径获得高分的平等机会。老师为学生提供怎样的鼓励和支持，与学生的性别、种族、民族以及社会阶层相关。

另外，学生在学业上所能花费的时间、精力也各不相同（特别是有的学生需要通过打工来完成学业）。他们在家庭社会背景、可支配的社会资源、开发自身潜能方面都存在显著的差异。而学校为了保证学生的成绩呈一种常态曲线分布，在学业考核评分中采取控制优秀率的做法，意味着每个班上必定有一定比例的学生成绩很差。这样的结果使学校成为一个竞争系统，对许多学生来说，这个系统提供的最小阻力路径就是剽窃他人的功课或者作弊。

但是以上这些并不能告诉我们究竟是哪些学生在参与学校体系时营私舞弊，虽然我们知道欺骗行为确实会发生，因为学校体系提供了这样的机会。假使我们玩抛硬币的游戏，我可以非常肯定硬币正面背面出现的几率在长期的丢抛中是1:1，但即使这样我们也不知道下次抛硬币时落下的是正面还是反面。同样地，即便我们知道社会系统是如何运作的，我们仍然不能明确参与其中的每一个个体是如何行动的，因为社会学实践的作用并不在于对个体行为的预期，而是为了了解社会环境以何种方式形塑个体行动及其后果如何。以社会学的观点来看，一个特定的学生是不是作弊并不是重点，重点是究竟有多少学生作弊，很多人还是少数人？不同的学校不同的社会群体是否会有不同的舞弊行为？不是因为“这个人”在考场中作弊、“那个人”在社会上偷窃、“这个人”贫穷，就使学校作弊或者社会中的犯罪行为成为问题。当这些事情发生在我们熟知的个人身上之时，我们当然会关注这些事。但这并不

是引起我们对贫困、暴力、经济安全等一系列问题的警觉的原因，尽管它们被定义为社会头等大事。真正能警示我们的是这些问题实际上根植于我们所参与的系统之中。就这一点而言，它们可以随时随地地触动我们的每一根神经，可以在任何时间成为我们中任何一个人的问题。

作为关系的结构

身份在社会生活结构中之所以重要，不是因为其自身重要，而是因为其与其他身份的关联关系很重要。从某种意义上来说，身份只有在同其他身份相关联的时候才有存在的意义，所以身份在本质上是关系性的。如果没有“雇员”、“女儿”、“学生”这样的身份参照，“老板”、“母亲”、“教师”的身份就没有任何意义。对于涉及位置和地点的任何事物来说，也是一样的。“纽约”本身没有任何意义，但是当它同附近某个方向相隔一定距离的地点相关联的时候，它就变成了一个具体的位置。如果一个社区或者一种文明完全遗世独立，无人知晓，大概没有人会想着为它命名。

不同身份之间相关联的关系，包括身份同整个系统相关联的关系，实际上是我们考量社会结构的主要组成部分。而了解人们参与这些关系时，这些关系是如何被形塑的，则是社会学实践的要

义之一。每一个系统都拥有一个混合了诸多身份和角色关系的角色结构。最简单的结构由两种同样的社会身份组成，比如女同性恋家庭中的伴侣。异性恋婚姻就要比同性恋婚姻复杂得多，因为这两个社会位置由性别区分出了丈夫和妻子的角色，而社会文化又定义了这两种不同角色的不同分工。不论是同性恋家庭还是异性恋家庭，只要加进了一个新的身份——子女，那么，正如所有当父母的都非常清楚的，这个婚姻系统会发生天翻地覆的变化：实际上不仅仅多出了“子女”的身份，也同时多出了“父亲”和“母亲”的身份。尽管系统中只有三个人出现，但是婚姻角色结构却从两种身份变成五种身份，角色关系则从一个激增到八个。生活突然变得比以往复杂许多，而且可能为家庭带来种种压力和困扰。举例来说，一个男孩的父亲，同时也是这个男孩母亲的丈夫；一个妻子的丈夫，同时也是这个女人孩子的父亲。在这样的系统中，每个人同谁交往、关注谁，在特定的时期内他们满足谁的需求，他们对彼此的感受，都在诸多最小阻力路径的交互作用下同时涌现。丈夫对妻子（她也是母亲但不是他的母亲）之于新生儿照顾的嫉妒心理，是这种家庭结构中司空见惯的现象之一，因为它提供了发展这类现象的机会。如果每个家庭都有足够的成年人为儿童提供照顾，那么这种家庭变动将同典型的建立在异性恋基础上，由两个成年人组成的核心家庭有很大的不同。

如果生父母的角色由“继父母”替代，那么家庭角色结构就将

变得更为复杂。当原来家庭中的一方或者双方再婚，这种情况就会发生。孩子只跟着父母中的一方，不再与其亲生父母共同生活时，很容易产生冲突感和失落感。当继父／母在这个新的家庭体系中开拓出自己的空间前，他们非常容易产生被排斥感，得不到继子女的信任、尊重与关爱。继父／母为了争取孩子们生父／母的注意和信赖，和孩子们产生的竞争关系，使得生父／母在孩子与配偶的拉扯之间心力交瘁。联合反对继父母是一种很危险的尝试——孩子和父母之中的一方携手孤立"新来者"——特别是当孩子们希望生父母破镜重圆的时候，尤为如此。

所有这些结构性信息并不能告诉我们，每个个体家庭中会发生什么，但它却告诉我们，当人们遵循家庭系统内置的最小阻力路径行事之时，会将家庭带向什么发展方向。当继父母觉得被继子女排斥，他们只能自己去面对现实。但是，如果他们知道通过形塑家庭成员日常生活之中的互动，会促使系统形成新的结构来替代旧有的结构的话，他们相处起来就会容易很多。

我们可以用这种方法来分析每一个社会系统，下至最小最简单的，上至最大最复杂的；从商业和政府的信息流通，到军队的控制管理；从社会运动的成败，到城市帮会的角色结构；从国际冲突和全球经济结构，到卫生健康系统内的医患关系：关于结构如何形塑社会生活的一些基本问题始终都是一样的。举例来说，我们可以问：工业社会和非工业社会在全球经济中的角色如何影响、拉大

国家间的贫富差距，并且造成各国内部不平等现象升级？我们也可以问：这些全球性的互动模式如何使企业为了利润最大化而关闭工厂或转移工作地点，进而影响到像家庭生活这类小范围的个体生活？社会学实践总是将我们带向最根本、最艰难的真相：每个事件都在某些方面和其他事物有关。这就是为什么社会学如此具有挑战性，也是为什么社会学如此令人期待。

作为分配的结构：谁得到了什么？

就像我前面提到过的一样，因为性别区分了丈夫和妻子的角色，异性恋婚姻的结构比同性恋婚姻的要复杂得多。但是区别不仅在于此，因为这两种婚姻结构同样与系统中的分配性差异有关。在大多数社会中，丈夫的权力通常要比妻子大，地位也要高，这反映了在家长制社会中，男性普遍拥有相对优越的地位。和所有系统一样，家庭中也存在着对参与者的资源和奖酬的分配。这些资源与奖酬中最重要的是权力、收入、财富和声望，除此之外，还包括很多，比如父母对子女的看护权、对轿车这类物质财富的掌控权。无论一个特定系统中的资源和奖酬是什么，最基本的结构性问题仍然是一致的：这些资源与奖酬的分配如何不平等，这种不平等是如何形成的，而不平等的模式又是如何合法化和得以持续的，以及

这样的分配如何影响了参与其中的人们和整个系统。

在大多数家长制社会中，男孩总是比女孩得到更多的重视；男孩的出生总是被热烈庆祝，而女孩的诞生则被认为是令人失望的或者是一场灾难。即使在美国，当人们被问及："如果只能有一个小孩，你会希望是男孩还是女孩？"大部人仍然选择男孩。大多数情况下，这种文化价值观的倾向，往往转变为家庭内部资源的不平等分配：社会赋予男性的价值越高，家庭中分配给男性的资源就越多。在 19 世纪的中国，许多女孩可能出生之后就被遗弃致死，或者仍是儿童时就被卖做童养媳或妓女。在 19 世纪的爱尔兰，女孩的存活率比男孩的存活率要低很多，因为家庭中的资源和食物是有限的，而其分配又重男轻女。在许多工业社会之中，家庭在子女教育上的花费仍然存在明显的性别倾向，因为他们认为教育对女孩是无用的。

在同一社会内部和不同社会之间，社会不平等的形式是社会系统如何运行的主要特征，无论这种不平等是建立在社会阶层、性别、种族、民族、年龄还是性倾向的基础之上，其核心都是权力的分布。权力是社会学实践最重要的概念之一，同时也是最难操作的概念之一，因为界定它的方法非常多。权力最广为接受的一个标准定义，来自 19 世纪的德国社会学家马克斯 · 韦伯(Max Weber)，他因极富预见性的科层制的著作而闻名于世。韦伯认为科层制就是组织和使用某种特定权力的一种方式，他准确地预言

了科层制将成为支配性的社会组织形式，并对学校、宗教组织以及政府等社会生活的各个方面产生深刻的影响。

韦伯将权力定义为一种控制事件、资源和反对者的能力，一种操纵、强制和掌控的工具。尽管这种定义下的权力毋庸置疑地成为当今社会最受钦羡的权力形式，但却不是权力的全部内涵。举例来说，合作与分享也是一种权力，关照和推进那些我们所不能控制的事物还是一种权力。助产士在生产过程中扮演着一个享有重大权力的角色，但是她们不能控制所有参与生产过程的人。还有在宗教仪式或社群仪式中，人们在与他人相聚时所强化的归属感和生命的意义感，也是一种充满权力的经验。这种通常来自生命中深刻感动的精神力量，以及人们在各种宗教仪式或其他实践中所体验的超凡力量，都极具权力感，却并不是一种强制性、操控性的权力。然而人类的控制能力已经被提升至一种高高在上的地位，使有关“权力”、“有权力”的定义更接近于韦伯所说的含义，而不是我们刚刚所提到的那些另类权力模式。当看到世界大多以这种权力形式来组织，并因此造成影响深远的社会后果，特别是以社会压迫的形式出现时，我们就不难理解为什么在社会学中，我们经常使用权力的这种定义。

在社会学实践的诸多层面上，关注事物内部及事物之间的彼此关联，一直是非常重要的一点。种族歧视就是一个很好的例子。它是根植于人们个体之中的不平等身份分配的体现，并作为社会

生活的事实从某人出生开始就伴其一生。种族主义导致了各种结构性的不平等，从收入、财富、声望、权力的鸿沟，到种族区分明显的职业分布。而种族歧视的结构又同各种文化意识形态紧密相连——信念、价值、规范、态度、观念等都是形成种族怨恨、种族特权的重要因素。从这个角度来看，改变种族歧视单靠改变人们的态度是远远不够的，让人们去忍受或者褒扬这种差别更是无用的。从深层次来说，种族歧视已经变成了轻纱和羊毛，作为经纬织进了整个社会结构的脉络，深深地“嵌人”社会结构中，如果我们不把纺织品——社会——本身拆掉，种族歧视将永远无法连根拔除。

系统与系统：家庭和经济

对于社会生活中的任何事物，若没有看到它同其他层面之间的关系，是不可能有所了解的。在考量社会系统内部和社会系统之间的关系时，这仍然是最基本的原则。举个例子，如果将两个世纪前的家庭和今天的相比较，你就会发现两个时代的家庭生活间的显著差异，都来自这两个时代在经济生活组织上的明显变化。

在18、19世纪的工业资本主义社会兴起之前，绝大多数的货物都是家庭自给自足的。人们自己种植粮食，自己制作从蜡烛到衣服等每一件日常用品，以物易物来获取其他生活必需品。许多

我们今日称为“服务”的东西也是用同样的方式提供、交换的：那些人们无法自己完成的事，要不就和邻居一起做，从垒谷仓到收割麦子，要不就是以服务换服务。在这个过程中，金钱所起的作用微乎其微，通常是在年末的时候用来“偿债”：当人们为他人付出的服务比获得的服务多时，用金钱来弥补这种差距。

过去，家庭权力结构是男性家长制的。男性拥有权威，因为他们是土地所有者，他们被传统文化视为在道德、智力水平上超越了女性。虽然如此，家庭生活实际上仍以女性为核心，因为她们肩负着包括养育儿女在内的绝大多数生产性劳动。男性虽然在某些生产领域，比如耕地，拥有绝对的掌控权，但是家庭成员所使用的大部分产品和服务，如衣服、食物、蜡烛、肥皂等，都是女性所生产的。由此，女性所处的地位是矛盾的：她们在权力结构中处于从属地位，但在角色结构中不可或缺。从某种程度上来说，这种男性与女性之间的高度依赖削弱了男性家长制的控制力，因为大多数的男性都需要通过女性的帮助来维持他们作为一家之长的尊严。

在这些家庭角色结构中，孩子也占据了重要的一席。因为大多数人都在务农，所以孩子从很小就开始劳动。19 世纪中后期大规模地普及学校教育之时，由于种植和收获等农忙季节对儿童劳动力的需要，学校停课并放暑假。由于孩子定期同父母和其他成人一起劳动，这样两代人之间，特别是父母同子女之间就有了很多互动机会。尽管照顾孩子主要是母亲的职责，但在与孩子共同劳

作时，父亲也拥有了很多机会同孩子交流，并在他们成长过程中扮演着积极的角色。[9]

然而这一切都随着工业资本主义社会的兴起而被打破，其影响延续至今。人们离开农场，纷纷到工厂工作，生活场所与工作地点的重合也就成为了永远的回忆。人们身处于人类历史上从未面临过的两难窘境：再也不能同时工作与照料孩子。在许多收入较低的工薪阶层的家庭之中，夫妻双方必须都工作才能维持生计，这样孩子在许多方面就不得不自己照料自己。而这一两难问题在日益扩大的中产阶级群体中，通过丈夫外出挣钱，妻子留守家中照料孩子的方式得以解决。由于中产阶级及上层阶级的生活模式通常会变为整个社会普遍接受的文化意识，所以越来越多的工薪阶层家庭的丈夫、父亲，将是否具备独立支撑家庭，让妻子“留守”家中的能力作为衡量自己是否成功的标准。这也是男性工人要求一份“家庭薪酬”来养活一家人的一个重要原因。“家庭薪酬”不仅仅是他们对工作的一种妥协，同时也是他们维系男性在家庭中权威地位的手段。[10]

于是，工业资本主义彻底地将旧有的家庭角色结构切割开来。过去女性所承担的生产性劳动，从烤面包、做肥皂到缝衣服，都被批量化的工业化生产所替代，且物美价廉。这也意味着，儿童看护第一次变成了女性的全职工作，包括清洁在内的其他家务也成了她们日常生活的一部分。孩子们越来越多地同母亲待在一起，丈

夫和妻子也越来越不再并肩工作。

这种由家庭生产到工厂生产的转变，对儿童在家庭中及社会上的角色也产生了影响。让孩子去工厂工作能够为家庭提供额外的收入，但同时也让儿童处于与成人竞争的位置。除此以外，考虑到儿童更易在工作环境恶劣的情况下，受到低工资、超长工时的剥削，出台了严禁雇用童工，推行义务教育的法令。当儿童丧失了在成人工作空间中的地位时，“青春期”一词出现了，它被用来表征儿童期到成年期的中间阶段。随之人们对于年轻人的文化想象有了很大的变化。当儿童失去了在家庭中的经济价值时，他们对父母的“情感”价值便日益凸现。[11]但是儿童对父母的这种情感依赖在那时并不能替代他们在家庭生活中原有的积极的生产性角色，到现在也不能。在资本主义改造世界之前，在几乎每个社会的家庭当中，儿童都是生产的一员。当失去了生产的功能后，他们需要通过其他方式来获得归属感和自我价值。其结果就是一种孤立于成人文化，并时常与之冲突的朋辈文化的形成。青春期的少年试图通过暴力行为来表现自己对主流文化的叛逆，由此成为越轨者的一个重要来源。正值青春期的男性的犯罪率，要远远高于其他年龄群体。就像玛格丽特·米德(Margaret Mead)在她对萨摩亚群岛的青少年所作的经典研究中论述的一样，这种模式实际上折射了一种更广泛的家庭经济社会结构与经济生活的重大历史变迁，以及这些变迁如何剥夺了青春期少年的安全感和他们在社会中

有意义的地位。[12]

由此，我们可以看到工业资本主义从多方面削弱了女性和儿童在社会中的地位，但是它同时也影响着男性，只是方式和程度有所不同。[13]生产从家庭农业走向工业的转变，实际上摧毁了家庭作为经济生产组织的作用，至少就社会及其报酬而言是这样的。然而，家庭的一举一动仍然对经济的走向举足轻重。如果没有家庭的存在，工人就失去了安身立命之所，也不会有下一代的工人被抚养成人。但是家庭在这方面的贡献，通常并不被认定为一种生产性的功能。因此，拥有土地或控制家庭并不能使男性重新树立在男性家长制下的权威，换言之，虽然他们还是“头儿”，但是家庭原有的身份、权力的重要性已经消失。这个世界仍然是家长制的、以男性为核心的，男性仍然控制、构建着世界的图景，但是在世界“内部”的个体男性地位却发生了很大改变。绝大多数的男性已不再在生产领域中享有绝对的权威了，不再拥有过去农人对自己的农地或独立工匠对自己的手艺所拥有的权力了，他们现在都以雇员的身份，为了报酬而工作。这意味着男性现在必须通过其他方式来捍卫他们的性别特权。

解决上述问题的一种方法，就是男性紧紧攥着自己的工资，以及那些由工资置办的家庭财产。举例来说，在不久之前的历史上，女性还不被允许拥有自己的财物、签订契约或者自由支配所得，而男性却一直享受着前所未有的经济自主性。以薪酬为基础的资本

主义经济，允许人们通过家庭以外的途径来谋生，这就打破了过去家庭作为生产单位时所有的强有力的经济依赖性：男人、女人和儿童只有紧紧捆绑在一起才能生存。因为男性被赋予可以不参与照顾孩子的特权——他们确实也是这样做的——他们就可以享受到女性所不能享受的独立。今天仍有许多人认为这种男主外（外出工作，满足一家所需）、女主内（待在家里，负责生活照料）的家庭生活组织方式是非常自然的，而且总是以某种方式存在于每个社会之中。但事实上，这仅仅是最近才出现的一种社会创造，并且也没有持续很长时间，因为从 20 世纪下半叶开始，已经有越来越多的妻子、母亲和其他女性大规模地涌入了劳动力市场。

从许多方面来说，女性还在进行着男性在一个多世纪以前就已完成的家庭角色结构的转型。从这个意义上说，职业女性的身份并不代表着对传统家庭生活的严重背离：女性在历史上一直以一种生产性的方式劳动着，而男性则第一次将“父母离开孩子外出工作”引入现实生活中。女性或者母亲参与工作，实际上是家庭面对传统社会向工业资本主义社会转变的一种长期适应；就像以前每个社会中所出现的一样，工业资本主义社会也需要大多数成年人付出劳动以养活家人。当男人在工业革命中离家工作之时，他们给家庭生活带来了一种紧张，如今女性参与工作也有同样的效果，特别是在抚养小孩的问题上。这些并不单纯是由妇女解放运动造成的，也不是因为女性比过去更乐于“选择”外出工作，而是

经济与家庭结构之间持续不断的紧张关系造成的直接结果。这种紧张最初由“男主外，女主内”的家庭生活组织所解决，不过它只暂时解决了某些特定社会阶层的问题；当妻子和母亲外出工作之后，旧有的解决方式就失效了。这也是为什么在美国育儿危机日益严重(也许，那些有足够能力雇佣专人照料孩子的家庭除外)。

在资本主义工业革命之前，大量的成年人摆脱家庭生产体系的束缚而赚钱谋生，是不可想象的。当这种独立成为一种可能时，它改变了家庭生活方式以及女性、男性同儿童之间的关系。在过去的十年中，美国的独居者和年近三十仍未婚的男女比率飞速增长；在即将进入 21 世纪时，这些数字仍在持续上升中，非家庭户数的诞生速度是家庭户数的两倍。[14] 与此同时，企业感到压力倍增，开始采取措施，缓解那些必须挣钱养家的雇员的紧张情绪。这一切如何结束，将取决于我们探究这一系列困难与问题的决心有多大：家庭究竟是什么，为什么家庭如此重要？一个经济系统如何满足参与其中的人们的愿望？

结构——文化关系

像文化、社会结构这样的概念，通常是我们用以理解社会生活，并揭示事物如何运作的工具。它们之所以是有用的，在于它们

反映着现实的诸多方面，使我们可以将其连接起来拼为一个统一体进行考察。由于文化和结构拥有不同的名称，又经常被分别研究，因此在现实中我们很容易认为二者是分离的——文化在此，结构在彼。但事实上，我们却发现二者从未分离。我们很难找到一种系统只有价值观而没有信仰，或者只有文化但没有结构；结构的每一个层面都与文化符号和文化观念相连。与此类似，只有当人们参与到系统中时，系统才存在，作为个体的我们才成为一种表征。社会生活的全部，从个人到系统，只有在与其他事物产生关联时才存在。但在我们寻找思考这些复杂现实的方法时，却很容易忘记这一点。这就像我们研究人类的身体结构：课本上通常将人体分成若干部分，来分别研究人体的某个领域，如神经系统、循环系统，等等，但这种区分只不过是人们为了研究的方便而凭主观划分的，因为神经、血管与身体是紧密相关的，无法独立切割。我们可以发展一种思考方式，“假想”循环系统和神经系统是各自独立工作的，但这几乎是不可能的。我们对系统的所有思考方式几乎都是类似的，文学批评、数学或者社会学都是如此。了解文化和结构究竟“是什么”，仅仅是一个开始，因为我们还需要弄清楚它们是如何以彼此相关的方式形塑社会生活以及参与其中的个人的。

以种族偏见为例。作为一种文化信念，种族偏见结合了对不同种族的刻板陈旧的观念，以及认为种族之间存在优劣差别的价值判断。那些不符合“白人”标准的种族被认为是劣等的，而其中

皮肤相对较白的种族又比皮肤较黑的优越些。如果不与社会结构性问题相连,偏见也不会成为一个如此严重的问题,特别是在角色结构——谁得到什么——和权力、威望、其他资源以及奖酬的分配上。如果不与不平等的经济、法律相联系,不考虑政治权力、子女在学校中的待遇、路人在街上的遭遇,以及在获得医疗照顾和各种影响生活品质的社会服务中所受到的差别对待的话,偏见带给人们的顶多是情感伤害罢了。从这个意义来说,种族主义不仅仅是我们的某种思考和感受,也是整个社会系统的内在结构。在这种结构之下,某些群体以牺牲他人为代价得到某种特权与授权。

我们可以将这种文化偏见认为是结构性不平等的因和果。对黑人的负面偏见可以帮助白人形成并沿袭一条最小阻力路径,促使白人恶待黑人,或对黑人的遭遇袖手旁观。但这种方式同时也从相反的方向发挥着作用:如果白人对黑人的这种歧视源于他们的种族特权,他们就能以此合理化自己的行为,进而使其特权合理化甚至并不以此为某种特权。这种既因又果的循环关系,使得仅仅改变人们对种族的思考和感受模式,不足以终结种族主义。种族主义也同时是一系列复杂的结构性安排,它形塑了种族特权体系。要让白种人“放弃”这些结构性安排,无疑是一项任重而道远的工作。举例来说,如果绝大多数黑人不是集中在社会底层和劳动阶层,他们可能会同中产阶级者在工作中形成竞争,而资本家则会失去廉价劳动力的来源。事实上,白人或资本家并不欢迎这样

的种族平等。这就使得我们更容易将文化偏见看做一个孤立的问题，而不是将种族特权结构与种族偏见所支撑的资本主义经济联合起来考虑。不管我们在改变种族主义文化方面有何起色，我们仍需要寻求某种方式来解决隐含其中的结构性问题。[15]

种族主义的文化层面和结构层面不仅在运作机制上相互关联，而且也同驱使其改变的动力机制相关。比如，对于种族的刻板印象及信念，实际上是围绕着一些被夸大或扭曲了的真实的或想象的差异而组织起来的，而这些被扭曲和放大的刻板印象，总是以牺牲其他种族的利益为代价，来抬高某个种族的地位。这些信念为该种族的每个成员所普遍享有，而且通常被看做与生俱来的——如此行事的人，仅仅是因为他们是那个种族群体的成员。既然这些扭曲的、夸张的种族特质几乎不能描绘出真实的人，那么消除处于优势地位的种族成员的刻板印象和信念的最好办法，就是给他们机会去接触来自不同种族的人，去了解后者到底是什么样的人。但是如果来自不同种族的人，总是在互相隔离的社区或工作场所生活、工作的话，那么这种彼此接触的机会就很难被创造。以美国为例，街坊和学校面对种族都是采取相互隔离措施的，倘若要使学生中各种族的比例与美国全部人口中各种族的比例相匹配，那么一多半的学生都必须转到别的学校去。[16]

种族隔离使得刻板印象不断延续，因为人们从不愿去面对刻板印象与真实不符的问题。如果我们积极创造人们共同工作、共

同学习的机会，并以此改变种族关系的结构的话，面对显示其他种族的真实形象的确实证据，刻板印象就有可能消解。[17]这种整合方式减轻了种族刻板印象，增进了种族间的友谊，尤其是当人们在同一个团队里工作，需要依赖彼此的努力来实现目标的时候。这就是军队和运动团队在种族主义问题上处理得较好的原因之一。

文化与结构的交互作用，对社会生活来说是基础性的。文化价值上的改变，可能会促使权力分配结构的改变。例如，在美国教育史中，曾数次强调学生自主和个人成长的价值增长，以至于许多学校的权力结构发生了改变，在学习内容和学习方式上给了学生更大的控制权。在20世纪60年代，离婚仍被看成是可耻的，甚至可能会结束一个政治家的政治生命。然而，随着离婚人数的增加，离婚逐渐为社会所接受，再也不像过去那样是离婚者的一个包袱。同样的文化转变也表现在性取向上，男女同性恋纷纷“出柜”[18]，在社区、工作场所和学校中，同性恋者的可见度越来越高。

这些模式显示出社会系统的不同层面如何彼此强化，以及这些层面之间是如何相互矛盾并产生张力，从而改变最小阻力路径的。性别主义、种族主义、异性恋主义，以及其他形式的压迫能够延续下去，部分是因为它们符合某些强有力的文化观念，这些观念相信并强调男性、白人和异性恋者的优越性。然而，这些文化观念也同时侵犯了其他重要的文化价值，比如机会平等、公正、宽容、自由和尊重差异。这种文化信念上的矛盾，产生了缪达尔（Gunnar

Myrdal) 所说的“美国的两难局面”。[19] 人们被迫要面对一种夹杂着种族主义的生活方式，它违背了人们所珍视的一些价值。在 19 世纪 50、60 年代，马丁 · 路德 · 金(Martin Luther King) 和人权运动即以这种价值的冲突为强有力的斗争工具。他们并不是要白人社会简单地改变自身的价值，而是坚持挑战白人，要白人以自身既有的价值为荣，身体力行这些价值。这种斗争方法迫使白人作出选择：是要肯定公正和机会平等，还是要肯定既有的种族主义的现实？就像缪达尔所预期的那样，这两种价值之间的张力，不断地产生压力而引发改变。

马克思是第一个对冲突在社会生活中的角色作出解释的学者。在他对资本主义体系的运作机制的分析中，冲突占据了重要的位置。[20] 资本主义围绕着一套核心的关系而组织、运作，这些关系包括：(1) 机器、工具、工厂和其他生产方式；(2) 拥有或控制生产方式的人(资本家和企业经理)；(3) 不拥有生产方式，却被利用来生产财富以换取工资的工人。根据这一安排，资本家通过将工人劳动成果的一部分价值归为己有以获利，工人则尽其所能地保住自己生产出来的价值，以维持生活所需。因此，如果工人生产出价值 500 万美元的商品，那么在超出了原材料和其他投入的那部分价值之中，他们只能留下一部分，其余归资本家所有。

马克思认为这一安排有内在的矛盾。最简单来说，工人和资本家的利益存在冲突——在这个实质上是剥削的关系中，一方获

胜，就意味着另一方失败。引申而言，资本家会尽可能多地拿走多出来的价值，这是他们增长财富的方式。但是，如果他们对剩余价值压榨太狠，工人的所得就买不起自己生产出来的商品，这样一来，经济系统的根本目标就无法达成，会造成经济危机。再进一步来看，资本主义经济“效率”的驱动力——以最小的投入获取最大的产出，也是矛盾的。在典型的资本主义社会中，效率是通过社会平均劳动时间的概念，即生产每种产品(每辆车、每蒲式耳[21]小麦)所需的劳动时间来衡量的。如果效率提升，就意味着工人在每小时能够生产出更多的产品，但是工资并不会相应地增加。换句话说，虽然每小时生产加倍，但工资不会同样加倍。工人越有生产效率，他们在自己生产的价值中所占的份额就越少。这也部分解释了美国 20 世纪 80 年代和 90 年代所发生的现象：生产力和企业利润增长，工人的收入却保持不变，在整个社会不平等加剧的情况下，工人的实际收入反而下降了。例如，1994 年到 1995 年间，美国家庭收入的中位数的同期增长速度，六年来第一次超过了通货膨胀的增长率，但仍然比 1989 年家庭收入的平均值要低。如果只计算受雇佣劳动者的收入，收入的中位数实际上是在下降。[22]

从马克思的观点来看，解决结构性冲突的唯一办法，就是改变资本主义本身的结构——工人、所有者和生产方式之间的关系。但这威胁到了资产阶级所享受的特权的主要基础。由于资产阶级拥有极大的社会权力和影响力，任何改变资本主义结构的企图，都

会受到极大的压制。结果就是，矛盾从未得到解决，而资本主义体系依靠其他的方式得以维持，尤其是利用政府的力量。在20世纪早期，工会运动就遭遇到来自雇用者强硬，而且经常是暴力的对抗。联邦政府和各州政府经常出动军警保护工厂、铁路和其他资本所有者的私有财产权。

今天，这种来自政府的干涉仍然在持续，虽然更多是以温和的方式，很少使用暴力(除了韩国这样正在步入资本主义社会的国家)。例如，政府利用自身的资源，去缓解资本主义给工人带来的消极影响，比如失业救济、社会安全、社会福利和医疗保障、低息住房贷款、大学学费贷款、职业安全规定和各种保障公平劳动的法律。由于资本主义所产生的这些消极后果，所有这些福利都是必不可少的。如果工人在其生产的价值中保留更多给自己，而政府又将全民就业作为一个重要目标，那么，社会福利和失业保险就成了多余之物。如果资本主义依据的利润动机没有鼓励雇主尽量缩减成本的话，那么联邦政府强制性要求工厂花钱为工人提供安全的生产环境的规章制度，也就没有必要了。

确保系统中某个部分(比如经济)和系统中另一个部分(比如国家)之间的"平衡"，可以在社会生活的各个层面上，使系统稳定而持久地运行下去。举个例子，如果一场婚姻陷入困境，夫妻双方想通过要一个孩子来挽救婚姻，是再正常不过的事情。他们认为一个孩子的诞生能让两人的关系变得更加亲密。换句话说，他们

想通过改变家庭结构来维持家庭的存续。配偶双方也可能以更隐蔽微小的方式改变家庭角色结构来弥补这种失调的两性关系。而子女也可能被迫面对父亲或母亲的不当期望，以满足他们的需求；在某些极端的案例之中，这种需要甚至不是情感方面的而是性方面的。不管这给孩子造成了怎样的伤害，这种三角关系都有可能作为家庭系统的一部分一直持续。在每个案例之中——不管是资本主义经济体系还是家庭——系统中某部分的结构性张力，都和系统中另一部分的改变紧密相连。

系统中的系统

大多数对于社会结构的关注都把焦点放在社会身份是组成系统的“元件”之上，特别是对角色关系的考察更是如此。但就像资本主义同国家之间的关系所表现的那样，我们也能观察一下当系统本身是另一个更大系统的“组成要件”时，系统与其所属系统之间发生了什么。比如，了解家庭压力的时候，我们从家庭本身入手就是相当合理的做法。工业资本主义社会中，家庭经历着各种压力和紧张——担忧是否能够满足家庭的日常开销、买房子、送孩子上大学、得到较有保证的健康医疗保障、当父母双方都工作时安排好孩子的照料事宜、解决家人各类情感问题、离婚危机以及各种形

式的家庭虐待和暴力的威胁。将家庭作为一个系统，我们可以看出它是如何运行的，而家庭成员又是如何参与其中来解决这些难题，或者把问题弄得更糟的。比如，在核心家庭之中，家庭结构通常以两个成年人共同承担生活重担为特点，但如果能将这些重担分摊到多个成人身上，像扩展家庭那样，压力就不会如此沉重。从个人角度来说，男性是否愿意承担家务劳动对家庭生活的影响巨大。首先就会影响身为职业女性的妻子和母亲同她丈夫之间关系的好坏，以及她所能承受的压力的大小。当然，男性的这种选择通常受到男性特权文化的影响，这种文化免除了男性对家务劳动的承担之责，尽管通常情况之下，当妻子要求丈夫帮忙的时候他们还是乐于"帮忙"的。

既然所有事物都同其他事物联系在一起，我们就不能"仅仅"从家庭角度去理解家庭内部发生了什么。我们还需要知道，家庭及其成员如何同外在世界产生关联。家庭只有同经济系统相联系才能生存，因为它需要经济系统对商品和服务的生产以及分配。当经济系统将对利润的考量置于个人福祉之上的时候，经济和家庭关系就产生了利益冲突。投资者购买股票并不是为了给人们提供更多的工作机会，也不是为了让这些人能养家糊口，而是为了获得更多的剩余价值，让钱生钱。在资本主义社会中，最有效的赚钱方式通常都会造成更多的人失业，造成家庭和社区的混乱与紧张。当公司以裁员来提高自己在同行之间的竞争力，或者当工资增长

跟不上通货膨胀的速度，使夫妻双方需要依靠工资糊口时，影响家庭生活的因素就远远超过了家庭本身。家庭所承受的压力也因此并不仅仅源于家庭，同时也来自同家庭相联系的其他结构性关系。

不只家庭，这个道理在每个系统之中都说得通。比如乡镇不仅和城市相互关联，也同郡、州、省、社会这类更大的系统相关，这些关系又深刻地影响到每一个子系统。如果不考虑市郊关系，我们就无法理解美国城市内部的危机。在许多大城市中，学校系统因为资金不足面临困境，而学生群体的大部分又来自黑人和较低收入水平的工薪阶层家庭，这种贫穷社区和资源匮乏的学校相结合，使得教育上的长期不平等更加牢固。造成这一困境的部分原因在于，学校的运转基金都是从社区获得的，每个社区负责自己学校的经费筹措。中产阶级都移居至郊区，居住在市区的人们越来越穷，他们无力支付包括教育在内的各类基本服务的开销。一种结构性的解决方案就是重新规划学校的辖区分界线，这样就能从更大范围内吸收不同的学生。如果学校以郡或地区来划分，那么整个城市和它的郊区就包含在一个巨大的教学区域内，学校基金就可以从全部区域中平均征收。我们为学校区域圈定界限实际是一个结构性的限制域，这个区域同政治系统相联系。它改变了谁为什么负责的定义，当我们说到“我们都在这个范围之内”时，它改变了“我们”所指的范围，同样，也改变了究竟是谁负责教育“我们的”孩子。当然，当这个界限重新被确定的时候，财政的责权也

被重新划定，这样就触动了财富的结构性分配方式，这也是为什么市郊社区一直反对重新划定学校区域的分界线。

在讨论了系统之间的关系之后，我们需要延伸在第一章中所讨论的社会学实践的基本原则。个人不仅仅参与到较自身更广泛的事件之中，而且这些“事件”——那些系统——本身也同更广泛的系统相联系。为了实践社会学，我们必须从不同层面考虑社会生活中所发生的各种事件，观察各类群体如何同组织和社区相连，一个社会如何同另一个社会相连，而个人又是如何在各个环节参与其中的。

注释

[1] 关于时间的社会意义的更多讨论，见 R.H.Laucer, *Temporal Man: The Meaning and Uses of Social Time* (New York: Praeger, 1981); Pitirim A.Sorokin and Robert K.Merton, “Social Time: A Methodological and Functional Analysis”, *American Journal of Sociology* 42 (1937): pp.615—629; Eviatar Zerubavel, *The Seven-Day Week: The History and Meaning of the Week* (New York: Free Press, 1985)。

[2] 关于社会结构的经典论述，见 Robert K.Merton, *Social Theory and Social Structure*, enlarged ed. (New York: Free Press, 1968)。

[3] 见 Jerold Heiss, “Social Roles”，收于 Morris Rosenberg and Ralph H.Turner, *Social Psychology: Sociological Perspectives* (New York: Bacic Books, 1981)；关于这一

主题的经典论述，见 Ralph Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton-Century Crofts, 1936)。

[4] 这当然也会发生在女教师和男学生之间，或是同性的师生之间。然而问题是，能引发这类讨论的，绝大多数都是在处于权威位置的男教师与以某种方式对之服从的女学生之间。如，Michele and L.A. Strayer, *Ivory Power: Sexual Harassment on Campus* (Albany: State University of New York Press, 1990); Center for Research on Women, *Secrets in Public: Sexual Harassment in Our Schools* (Wellesley, MA: Wellesley College Center for Research on Women, 1993); Billie Wright Dziech and Linda Weiner, *The Lecherous Professor: Sexual Harassment on Campus* (Boston: Beacon Press, 1984)。

[5] 参见 Joan Abramson, *Old Boys — New Women: Sexual Harassment in Workplace* (New York: Praeger, 1993); Carol Brooks Gardner, *Passing By: Gender and Public Harassment* (Berkeley: University of California Press, 1995); Barbara A. Gutek, *Sex and the Women, Men, and Organizations* (San Francisco: Jossey-Bass, 1985); Catharine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979); Center for Research on Women, *Secrets in Public*; Dziech and Weiner, *The Lecherous Professor*; 以及 Paludi and Strayer, *Ivory Power*。

[6] 例如，可以参见 Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975); David Finkelhor and Kersti Yllo, *License to Rape: Sexual Abuse of Wives* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1985); Michael A. Messner and Donald F. Sabo, *Sex, Violence, and Power in Sports: Rethinking Masculinity* (Freedom, CA: Crossing Press, 1994); Myriam Miedzian, *Boys Will Be Boys: Breaking the Link Between Violence and Masculinity* (New York:

Doubleday, 1991); Diana E.H. Russell, *Sexual Exploitation: Rape, Child Sexual Abuse, and Workplace Harassment* (Beverly Hills, CA: Sage, 1984); Peggy Reeves Sandy, *A Woman Scorned: Acquaintance Rape on Trial* (New York: Doubleday, 1996); 以及 Patricia Searles and Ronald J. Berger, *Rape and Society* (Boulder, CO: Westview Press, 1995)。

[7] Robert K. Merton, "Social Structure and Anomie," *American Sociological Review 3* (1938): pp. 672—682.

[8] D. Jacobs, "Inequality and Economic Crime," *Sociology and Social Research 66*, 1 (1981): pp. 12—28.

[9] 关于这个主题的更多讨论，参见 Carl N. Degler, *At Odds: Women and the Family in America from the Revolution to the Present* (New York: Oxford University Press, 1980); Robert L. Griswold, *Fatherhood in America: A History* (New York: Basic Books, 1993); 以及 Eli Zaretsky 主编的补充修订版, *Capitalism, the Family, and Personal Life* (New York: Harper and Row, 1986)。

[10] Heidi Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", 收录于 Lydia Sargent 主编的 *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (Boston: South End Press, 1981), pp. 1—41; 以及 Martha May, "Bread before Roses: American Workingmen, Labor Unions, and the Family Wage", 收录于 Ruth Milkman 主编的 *Women, Work, and Protest* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985)。

[11] Viviana A. Zelizer, *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children* (New York: Basic Books, 1985).

[12] 见 Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*, New York: Modern Library, 1953(初版于 1928 年)。

[13] 参见 E. Anthony Rotundo, *American Manhood: Transformations in Masculinity*

from the Revolution to the Modern Era (New York: Basic Books, 1993)。

[14] 美国人口普查局(U.S. Bureau of the Census), *Statistical Abstract of the United States: 1996* (Washington, DC: U.S. Government Printing Press, 1996)。(美国人口普查局创立于1902年,是美国专门负责人口普查及相关数据处理的联邦政府机构,隶属于美国商务部,总部设在美国首都华盛顿。——译者注;本书写于1997年。——编者注)

[15] 要对作为文化和结构的性别歧视有清楚的认识,参见David T. Wellman, *Portraits of Whites Racism*(第二版)(New York: Cambridge University Press, 1993)。

[16] 见Ronalds Farley and William H. Frey, "Changes in the Segregation of Whites from Blacks during the 1980s," *American Sociological Review 59* (1994); Douglas S. Massey and Nancy A. Denton, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993)。

[17] 见Lee Sigelman and S. Welch, "The Contact Hypothesis Revisited: Black-White Interaction and Positive Racial Attitudes," *Social Forces 71*, 3 (1993): pp. 781—795。

[18] 出柜(come out):也可译为"献身",源自"come out of the closet",指同性恋或双性恋者公开暴露自己的身份,或公开承认自己的性取向。与之相对的状态是"In the closet",字面意思是在衣柜里,比喻同性恋或双性恋者向亲友和社会隐瞒自己的性取向,就像把自己隐藏在衣柜里一样。——译者注

[19] 见Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (New York: Harper and Row, 1945)。

[20] 参见Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* [New York:

International Publisher, 1975 (初版于 1867 年)]

[21] 1 蒲式耳(bushel) 约为 36 升。——编者注

[22] David R. Francis, "The Economic Expansion Is Finally Paying Off for Most Americans", *The Christian Science Monitor*, World Wide Web edition, 27 September 1996.

第四章

The Forest and the Trees 见树又见林

人口与人类生态学：人，空间和场域

大多数社会学家都认为，社会生活主要是由文化、社会结构，以及人们参与文化和社会结构时的互动构成的。可是这一认识忽略了一个事实：社会生活总是发生在某个“地方”，总会涉及一定数量的人。

以我们工作的办公室为例，我们可以把它描绘成一个由信念、价值、规范、角色结构、权力和收入分配等构成的社会系统。我们还可以审视，人们如何使用语言和行为来进行互动，以使办公室日复一日地“运作”。设想一下，如果这家公司“缩减”了它的劳动力并裁减了三分之一的办公室员工，结果会如何？我们又该怎么去理解？结果是这个系统的结构并没有改变，仍然要扮演同样的角色，权力和报酬的分配同样不均；这个系统的文化也没有改变，和以前一样的规则，一样的目标。不同之处在于参与这个系统之中的人的数量。从公司裁员中幸存下来的人会明白，裁员的影响是深远的，留下来的较少的人必须完成原来由多数人做的工作，而且往往不会得到任何补偿。他们也许会因为保住了饭碗而感到幸运，但是也可能会质疑管理层似乎把公司成本支出的上限看得更重，而并不关注在公司里服务多年的资深员工。这种质疑也会反过来影响整个系统。比如，玩世不恭和不满的态度，也许会浮现在员工的亚文化中，从而影响他们对角色的扮演。

无论是对社会生活的最小层面还是最大层面，数量都有很大的影响。每一位老师和学生都知道，一个班级里有 5 名学生和有

500名学生，会有多么大的不同。在后一种情形下，开展讨论会有多么困难；在前一种情形下，学生又会面临多么大的压力。我们马上就会了解，如何将这个问题和全球人口膨胀联系起来，也会马上联想到那些最缺衣少食地区的居民会受到什么影响。不管面对的是数十人还是数十亿人的数目，我们都需要一个分析工具来解释人口如何影响社会生活，又会造成什么样的后果。

我们也需要以各种方式关注这一事实：系统和人并非抽象的存在，而是存在于物质世界的空间之中的客体。如果有5名学生围坐在一张小桌子旁进行讨论，他们之间的对话，显然比他们分散在一间大礼堂里进行讨论，彼此不得不大声吼叫才能听清楚更有成效。如果他们围成一个圈儿坐下，没有桌子的阻隔，谈话可能就会更亲密。这就是为什么我经常会在讨论性别歧视这类敏感话题时，做这样的安排。我希望学生能够意识到，他们在怎样感受他们所思考的内容。在更广泛的层次上，空间安排也有着非常重要的作用。比如，种族主义是以生活居住区方式将不同的种族隔离开来的，这样安排的目的是加强种族优越的结构，同时尽量减少各种族间的接触，以维持种族间的刻板陈旧印象。这样，成千上万的人完全被人为的"待在他们应该待的地方"。

我们与空间和地域的关系，有一部分是具体的物质安排，从居住区域的隔离，到会议室的家具摆设。但这一关系也与我们如何利用物质环境中发现的物质资料，尤其是自然资源有关。例如，一

间大学教室能够反映出社会与自然环境之间的复杂关系：使用来自自然环境的物质资料来制造黑板和家具，钻取石油以点燃暖炉使教室暖和，利用核能产生电力供电脑和照明使用。这间教室同时也反映出这个世界的生产系统是如此地有效率；一小部分人生产的食物，足够所有人食用，成千上万的人可以整日阅读书籍、学习新知，而不用在地里耕种小麦和玉米。

简而言之，社会真实（social reality）总是包括生物和物质的真实。数量很重要，空间、地域和地理环境的影响也很重要。人类的生育数量有多有少，从一个地方迁移到另一个地方，在人们的能力范围内，地球的资源被转换为无穷无尽的模式和形式。这是人口与人类生态学中的物质真实，如果我们注意到它们，我们就能够对几乎每一类的社会学实践有更广泛、更深入的了解。

人类生态学

社会生活的核心围绕着人、社会系统，以及两者之间的种种关系旋转。但并不是只有人与社会系统的关系是最重要的，因为两者都还与物质环境发生关系。人类生态学是对以上这些关系的研究，这些关系存在于社会生活的每一个层面。[1] 以美国历史中的殖民地时期为例，当时典型的家庭布置总是以一个壁炉为中心，那里

是仅有的热源。而这样的安排，自然而然地会使家庭成员在冬天聚在同一个房间里，互相交谈、讲故事，开展其他与家人一起参与的活动。自从中央空调系统发明以后，屋子里的每个房间都会很温暖，这样就没有理由再按照过去的惯例把家里人都聚在一起了。诸如此类，物质的安排形塑了每一个社会互动。例如办公室的隔断，既没有门，也没有挨到天花板的墙壁，这样的环境不可能有个人隐私。这种物质环境也是一个信号，反映出在这种隔断内办公的人在这个系统中缺乏地位和权力。这样的现象也同样存在于家庭中。在家庭中，男人比女人更有可能拥有自己的房间(如果家里只有一间书房或工作间，属于男人的可能性大于属于女人的可能性)。就像近代英国小说家弗吉尼亚 · 伍尔夫(Virginia Wolf)在其小说《自己的房间》(*A Room of One's Own*)里讨论的，由于没有一处得到保护的空间以供工作之需，女作家不可能完善她们的艺术，这也是被冠之以“伟大”的女性艺术家如此之少的一个原因。[2]

每一种社会环境都可以从生态学的视角切入。例如，为了强调教师的权威，在传统的教室布置中，学生的座位都面向讲台，这样就使得学生之间很难互动，但是学生和老师之间的互动就容易得多。在法庭和教堂中，通过物质环境的安排，法官和牧师处在比别人都要高的位置，从而强化了他们和其他人在权力和地位上的差距。美国参众两院建筑的内部陈设，非常像规模较大的大学演

讲厅，领袖位于高于坐席的前台，这样的布置既遵循了等级制的观念，也使得猛烈的交锋与争论几乎不可能出现。相反地，在英国下议院里，两个对立的党派相对而坐，在相对来说较狭小和有限的空间内，这样很容易产生面对面的辩论。[3]

生态学还包括更大的环境中的安排，比如邻里和社区。与欧洲和拉丁美洲的城市相比，美国的城市相对来说缺少如公园、广场或路边的咖啡店之类的可供人们与他人打招呼或社交的公共空间。没有这些公共空间，就很难维系社区的感觉，也就是一种使社区成员见面时感受到彼此存在的感觉。在很多社区和社会中，生态学的另一种面向是以种族、阶级、少数族群为划分标准的居住区的隔离，这对社会生活有深远的影响，尤其是会让不平等和压迫持续下去。[4]外在环境上的隔离有利于维持刻板陈旧的印象，这就导致了诸如学校和警方等社区公共服务分配的不平等，也导致了机会分布的不均，工人和下层阶级中的人很难找到较好的工作，因为待遇较好的工作机会通常都远离城市中心。居住区的隔离也形塑了一些行为模式，比如犯罪行为的受害者。例如，美国大部分的暴力犯罪都发生在同一个种族之内，因为同一种族的居住环境更为集中，互相接触的机会要比与其他种族接触的机会多。相似的情况，有助于解释为什么暴力犯罪发生在家庭和其他亲密关系之中的比率，比发生在陌生人之间的要高得多。

在这个意义上，我们参与其中的每个社会系统，都包含着地域

和空间(包括因特网的网络空间),它形塑了我们对他人的认识和互动。在更宽泛的意义上,社会系统也存在于它与地球和地球上的其他物种之间的关系。为了审视这些关系,生态学家使用了生态系统这一概念。这一概念是根据一个特定的空间和生活在其中的物种来定义的。我们可以依据想要探讨的范围,来定义这个特定的空间。例如,池塘里的一滴水、田野中的一块土地或者多伦多这座城市甚至整个宇宙都可以是一个生态系统。其范围根据我们想要了解的事物而定。从社会学的观点来看,最重要的莫过于人们如何在与他人的聚居关系中、在与外在环境的关系中生活,会产生什么后果,是为了谁或为了什么。

从生态学的观点出发,我们不过是另一种生命形式。我们使用和消耗周遭的资源,以供繁殖和生活,然后死亡。和很多物种一样,我们迁移或制造东西。就像北美的驯鹿按照季节的周期迁移一样,人们也会迁移,以躲避战争、寻找工作机会或是结婚;鸟儿筑的是巢,人类建的是摩天大楼。我们改变地球和活动场所的能力非常突出,远远高于别的物种。另外,作为唯一一个靠自己的耕种获取食物的物种,我们也许还是唯一一个能系统地消灭所有竞争对手以获取食物的物种。我们运用科技,克服那些阻碍人口增长的自然条件。对于所有其他物种来说,当它们只能找到很少一点儿食物的时候,就会因为高死亡率和低生育率而使得物种数量减少。但是大多数的人类文化并不接受这一点,于是人们继续繁殖

和掠夺自然资源，直到把眼前的一切拿光用光。[5]其他物种因不能领会和适应我们如此复杂的科技，只能尽其所能求生存，可是，从物种灭绝的速度来看，它们想要继续生存下去实在是太难了。

在这方面，社会系统对生态系统有着深远的影响。但是，从相反的方面来说，生态系统也形塑了文化和社会结构。人类学家马文·哈里斯(Marvin Harris)是一个文化唯物论者，他认为人类文化的很多方面，都是在应对自然环境的物质条件中产生的。虽然人们自己并不这么认为，但事实上人类就是在适应自然环境。他还举例说明，为什么生活在印度的印度教徒禁吃牛肉。[6]这是一个文化习惯，但是对很多西方人来说这样做似乎是非理性的：印度是一个贫穷的国家，那里的人民应该食用他们能够获取的一切食物。

但是，哈里斯指出，事实恰好相反，印度教徒的做法是非常理性的。印度人以稻米为主食，而在稻米的生产过程中，牛扮演着一个重要的角色。水稻一般都长在水田之中，牛(不像马)是一种偶蹄类动物，可以在水田中行走而不会陷进去；牛粪也有很多用途，可以做肥料、燃料和盖房子的砖头。因此，简单来说，牛在印度农业经济中是一种极有用的动物，但是这仍无法解释牛在宗教中的神圣地位。此时，哈里斯注意到了印度的气候。印度会定期出现严重的干旱天气。在这个时候，农民如果把他们的耕牛当做最后的食物储备而吃掉，虽然能够解决一时之需，但是当雨季来临之

后，就没有了耕作工具。怎样才能避免农民即使在饥荒的时候也不会想到宰牛呢？哈里斯的答案是，印度借助文化保护耕牛，从而维系了印度人民长远的福祉，即赋予牛神圣的地位，使得任何印度教信徒不敢斗胆冒犯。

西方人把这种浪费动物蛋白的方式看成是非理性的，但是从生态学的观点来看，这种做法充满了智慧，适应了与西方不同的环境。我们可以用类似的推论方式，来看待美国大量消费牛肉的行为。美国人开垦了数百万英亩的土地来种植喂养牛的饲料作物，从土地利用来看，这是一种效率很低的方式。因为这些饲料作物中，仅有一小部分营养能变成牛肉供人们使用。如果在同等面积的土地上耕种人可以直接食用的作物（比如谷类和豆类），其所提供的营养远远超过从牛肉中获取的。然而，迄今为止，美国一直能够维持如此低效率的土地生产方式，是因为其适宜的气候能够保证农作物丰收，且有大量盈余。然而，印度的经验，尤其是长期以来保持不变的做法说明，一旦气候改变了，这些做法也得改变。

对一个文化唯物论者来说，每一个社会系统的形塑，都缘于其对所处环境的物质条件的适应。但是，我们已经看到了相反方向的形塑也成立。大多数物种都在食物链中扮演着特定角色，它们只吃几种食物，且仅以一种相对而言有限的方式（比如筑巢）改变环境。与之相比，人类社会对环境的影响是巨大而复杂的。人类吃各种各样的食物，以多种方式改变大地、空气和水的形态和成

分，以至于我们无从追溯，而且人类很少关心他们所造成的后果。科技使我们不仅有能力灌溉田地，建造城市，污染空气、水和土壤，也有能力改变基因的结构。有些文化把这些能力视为人的天命，认为人类就是要统治和管理地球的，然而，生态系统的复杂性显示，人类的控制范围比想象的要小许多。人类对环境的影响力比其他物种要大，但是我们往往在看到了后果之后，才明白这一事实。这就是说，我们有能力给环境带来巨大的危害和破坏，但也只有我们才能够防止它们的发生，只有我们能够拯救我们自己。

请注意一下用来讲述社会怎样影响环境的语言。和所有符号一样，“伤害”和“破坏”这样的词反映了一个特定的关于“真实”的文化观。就现在所讨论的，则是“自然界”的真实和我们与它的关系。如果说环境正在被“毁灭”，表达的意思就是文化价值系统所重视的自然界的某些状况正岌岌可危。然而，这些价值并非内在于自然界，而是来自人类文化。生态系统本身不会把一种状况看得比另一种状况更好，从自然环境的视角来看，湖里满是鱼，并不比湖里满是水藻要有价值。就此而言，自然界也不会认为人类高于别的物种。生物即生命。如果我们审视地球 46 亿年的历史，会发现在大多数时间内，主宰生态系统的是被人类文化归入“低等”的生命形式。就我们目前所知，地球诞生之后最初的 26 亿年里，并没有出现任何生物；之后的 10 亿年里，只有原始细菌和藻类植物；直到 8 亿年前，单细胞原生动物才出现（那时地球历史的 80%

已经度过了)，而多细胞的蓝绿海藻群体在6亿年前才出现。我们所认为的植物大约有5亿年的历史，而哺乳动物只有2亿年的历史。简而言之，从没有生命存在的状态到出现我们所说的沼泽，地球诞生以来的大部分时间已经过去了。只是在最近的过去——相对而言，只是一眨眼的功夫——才形成我们所认为的“自然界”。

如果从长期来看，生态系统是不可能被破坏或毁灭的。生态系统的特征可能会改变，包括它们所能维持的各种形式的生命的混合(可能包括人类，也可能不包括)。不同生命形式之间的相互关系和相互影响，比如一种生物吃掉另一种生物，会导致生态系统的改变。但是，破坏和毁灭的概念首先假定了某种理想状态的存在，这主要是文化创造出来的。如果我们忘记了这是文化的产物，即使是说要“拯救”环境，我们仍易陷入“物种自大”的诱惑之中；具有讽刺意味的是，很多人所警觉的环境“破坏”，也同样源于这种自大。换句话说，假定我们有权利按照我们的意愿去利用地球的资源，这是一种自大；假定我们有权利去界定什么才是值得保护的自然界的理想状态，这仍是一种自大。在这两种自大中，我们把人类的价值强加于非人类的世界，而且往往是不自觉的。

这并不是说，我们不应该按照这些价值行事，因为作为社会成员，我们必须在与特定的价值的关联中行动，不管这些价值是什么；而是说，关注各方面的环境问题的团体或个人之间，实际上有很多的共通之处：在了解他们行动的基本预设上，他们面临着相同

的挑战。我们很容易忘记价值是由文化，也就是人类自己建构的，它并不必然代表自然界其他物种的需求。倘若遗忘了这一点，不管是在维护环境保护工作、人类的优越性，还是在保护神圣的原始森林，我们都很容易在言谈举止中自以为是正义与权威的化身，这就使所有的观点听起来都是相同的，令人乏味。

谋　生

每个物种都在生态系统中占据着一个特定的位置，生态学家称之为“区位”(niche)[7]。“区位”是一个位置，类似于人们在社会系统中所占据的地位。同样地，一个“区位”标示着一个物种和其他物种之间的关系以及和整个生态系统的关系。物种在食物链中处于什么位置，它吃哪些物种，哪些物种吃它，是它的生态“区位”的重要方面，就像有些物种在地上挖洞穴，或是在溪流中修筑堤坝，都是它们的生态“区位”的重要方面。每一个物种借由它的区位，以特定的方式利用它所处的自然环境而生存下去。在这方面，人类和其他物种一样。例如，渔猎采集社会中，人类掌握的技术最少，不能生产任何食物；栽植社会中，人们会使用挖洞、播种的技术，在很小的园地中种植食物，用树枝在土地上掏洞进行播种；农业社会中，人们使用犁和牲畜来耕作大片的土地；工业社会中，

人们很少从事和原材料直接打交道的工作，如农业、矿业、伐木业等，更多的是用原材料制造产品，尤其是利用机器来生产；在后工业社会中，制造业变得不再那么重要，重要的是各种服务，比如医疗、保险和娱乐等。

要理解人类的谋生方式，我们需要扩展区位的概念，把组织生产工作的社会关系包括在内。换句话说，我们需要探讨马克思所说的生产方式。渔猎采集社会需要通过合作或社区集体的努力和分享，才能生产产品；资本主义工业社会是竞争激烈的社会，财富分配极不平等。在栽植社会中，人们拥有自己的工具和其他生产工具以谋生；在资本主义工业社会，精英拥有大部分生产工具，却不用来生产，生产是由工人完成的，他们制造产品以换取工资，并不拥有或控制整个生产过程的任何一个部分。这种人与人的关系，以及人与生产工具的关系，是所有社会的生产方式中最关键的部分。这些关系告诉我们，社会生活是如何组织的，它又是怎样影响着参与其中的人们的。

既然生产的结果是创造财富和人类生活必需的物品，那么，组织生产的方式就深刻地影响着人们的生活，尤其是在社会不平等的压迫形式下。当我们回顾从渔猎采集社会到栽植社会、农业社会，再到工业社会的种种历史进程，会发现系统的不平等是伴随着女性附属地位的开始而逐渐浮现和发展的。之后，才出现了阶级、其他财富和权力不平等的方式。如战争、侵略和帝国的产生，国家

的诞生，奴隶制和种族主义的制度化，以及建立在经济权力基础之上的现代阶级体系和全球不平等。简而言之，以上这些方式成为可能，是因为人们发现了怎样生产丰足的食物以支撑更多的人口，以使越来越多的人能够从事耕作、采集或猎取食物以外的工作。同时这也使一些人借由他人的损失积累财富和权力。他们用军队、警察、仆役，以及法律、宗教这类几乎总是让现状合法化的制度，来维护他们的特权。生产的增长并不一定会产生这些制度，但是如果没有生产的增长，就一定不会产生这些制度。例如，渔猎采集社会中，有因声望的高下而产生的轻微的不平等，能够把重要的工作干好的人，其声望也会提高。在这样的社会中，不平等的基础不可能是财富，因为人们还没有能力生产出足够多的可以囤积的食物，也因为他们要想生存下去，就需要一定程度的分享和合作，这就抑制了竞争和囤积。同时，他们需要四处寻觅新的食物来源，因此没有必要积累财富并且带着财富迁移。

生产方式的改变是非常重要的，因为这些改变或多或少地创造了一些产生社会变迁的条件。例如，人们生产剩余物品的能力，使得人口急剧增长，带来了城市化，劳动分工也越来越复杂。这些后果反过来促成了科层制的出现和发展，以便掌控所有这一切复杂现象。在历史上，特别是在 19 世纪，西方的科层制随着资本主义工业革命而出现。然而这并不是科层制产生的唯一契机。举个例子，当时的中国还没有工业化，但是它的政府组织已经高度科层

制化了几个世纪。虽然大部分已经完成城市化的社会都已经工业化了，但是像印度、墨西哥和埃及这类尚未工业化的社会，却早已面临城市人口过度膨胀的问题。

出生、死亡、迁移：人口与社会生活

简单地说，社会生活只有当人们参与其中的时候才会产生，因此，要了解社会生活如何运作，我们必须关注有多少人参与这个社会，他们是如何来到这个社会的，又会在什么时候以怎样的方式离去。举个例子，出生和迁移是人们进入社会、家庭或宗教的两种方式，而迁移是进入工作场所或学校的唯一方式（除了国王、王后，以及古代印度的种姓制度这些少数的特例外，没有人是一生下来就有工作的）。在一个系统中，人口太少和太多都可能出现问题，错误的人口数量在错误的地点和错误的时间出现，也会产生问题。

人口数量的多少，增减的速度，都取决于出生、迁入所造成的人口增加与死亡、移出所造成的人口减少相加减的简单计算过程。在大多数工业社会中，出生的人数和死亡的人数几乎是相等的，这样人口增长主要是因为移民的加入。在美国，1950 年移民只占人口增长的 12%，今天这一比率已超过 32%。虽然政府估计非法移民的数量在 350 万到 400 万之间，[8] 但是非法移民的增长速度实

在太快，已经没有人知道每年跨越国界而来的人到底有多少。以目前的增长速率来计算，到21世纪初，西班牙裔将占据美国加利弗尼亚州人口的大多数。这一移民潮引发了激烈的争议，人们要求以法律控制移人加州以及美国的移民。[9]在欧洲的大部分国家，包括英国、法国和德国，外籍劳工和本地工人之间的竞争也已非常激烈，并引发了要求驱逐外籍劳工的社会运动。

在尚未工业化时，世界上大部分国家和地区的人口增长是由于出生人口大于死亡人口。在20世纪90年代末期，各国人口增长率呈现很大的差异，阿富汗和伊朗的增长率几乎高达3%，而德国和俄罗斯却是负增长。[10]3%看上去是很小的数字，但是以复利的方式计算，就不可小瞧了。如果人口增长率为3%，大约只需23年人口就能翻一番，46年之后会是现在的4倍，大约69年之后会达到现在的8倍。69年，还没有人的一生长。目前，世界人口正在以年增长率1.5%的速度递增，这就意味着，大约到2030年，现有的60亿的人口规模就会翻一番，达到120亿。

人口影响到各种类型的系统，小到家庭，大到世界经济。例如，新的家族和家庭，一开始是通过移民产生的：人们通过结婚，或其他方式搬到一起住。在一些文化中，结婚后要求丈夫搬到靠近妻子家族的地方居住，而在另一些文化中，婚后居处模式正好相反。在后一种文化中，妻子在婚姻关系中已经形成的从属地位，因其空间上与能够支援她的亲属相疏离而得到加强；而前者中，靠近妻子

家族的婚后居处模式，会削弱丈夫的主导地位。在夫妻可以自由选择居处的社会中，主要的问题可能是缺乏与双方家庭的接触，得不到来自任何一方的支援，从而形成一种孤立，这正是现代核心家庭的特质。

典型的新家庭，是由两个人组建的。两个人，相对而言是一个比较简单且容易管理的数字。要想说明这一点，最好的方式是再加上一个人，达到三人。如果加上的是婴儿，后果就是，随着一些新的身份的出现(母亲、父亲、儿子、女儿，等等)，家庭的角色结构会发生根本性的改变。但是，从人口学的视角来看，发生的远不止这些。在三人之中，结盟成为可能：两个人可以联合起来对付另一个人；两个人可能会排挤剩下那个人。在两个人的情形下，谁也不可能觉得受排挤，因为一个人不可能创造关系去排挤另一个人，但是在三个人的情形下，两个人可以在大的群体之中形成次级群体。如果再加入一个人，有可能会出现两个次级群体，比如孩子的群体和父母的群体，于是形成了两个联盟，从而形塑权力的分配。理论上，孩子们可以组织起来对抗父母的权力，但是更有可能的是，其中一个孩子会尝试和父母或其中一方结成联盟，以获得对付其他孩子或父母中的另一方的权力。无论在结构上发生什么样的改变，可能性的范围都随着人数的变化而变化。

随着家庭成员年龄的增加，人口持续形塑和重塑家庭的文化与结构。例如，家庭里所有人都成年了，年龄结构开始老化，这会

给家庭的运作带来深刻的影响。当子女独立自理以后，父母失去了对他们的掌控权，每个成员的角色期望也开始发生变化；当子女出门上大学、工作，或是建立他们自己的家庭后，家庭权力结构的变化开始越来越明显，若子女在经济上仍依赖父母，那么还能够暂时维续家庭现有的权力结构。事实上，摆脱父母权威的控制，是刚成年的子女渴望搬出去自己生活的一个主要原因。身体距离上的疏离同样会改变沟通和角色结构，致使"空巢"老人出现，这可以是解脱，也可以是忧伤。如果子女建立了他们自己的家庭，新的家庭成员的加入会扩展亲属关系网络，这不但增加了整个家庭的人数，而且使家庭的结构和文化特质更加复杂。当生命抵达了终点，死亡带来的不光是失落和悲伤，还有结构和文化的改变。当父母去世时，我们可能会有这样的感觉，现在我们是家庭里真正的"成年人"了，没有一个人的位置会比我们靠前，不再有任何人会成为我们观摩和比较的对象。这是改变我们在家庭中的"分量"的时刻，我们开始担负责任；而父母在世的时候，我们可能从没有想过这会是一种什么样的感觉。

上述这些改变，都来自一个简单的事实：家庭生活的开展，很大程度上依赖于人口的变动和彼此关系的改变；人口的变动包括家庭人数的增加和减少，年龄的增长。整个社会甚至世界，也是如此。它同时也揭示了，在生育和死亡模式中，生命的降临和离开是如何与社会系统休戚相关的。虽然每个人都不免一死，但我们所

占据的身份与地位，会影响我们寿命的长短和死因。比如，与女性相比，男性更有可能在各个年龄段因各种原因而死亡。其中一些可以归结为生理因素，因为即使是男性胎儿在出生以前也更有可能在子宫中夭折。但是，两性的死亡差异，主要是由其社会角色与地位的差异造成的。与女性相比，男性更有可能死于他杀、自杀和意外事件，以及癌症、心脏病等生理疾病，这很明显与生活方式有关。男性比女性更有可能从事危险的工作，更有可能使身体受到伤害，行为也更具侵犯性。与女性相比，男性在感觉不舒服的时候，很少会及时去看大夫，也就是说，他们提前发现危及生命的症状的可能性更小，从而错过了最佳治疗时机。男性还是烟酒及毒品的主要消费者。[11]

临终和死亡与社会阶级和种族之间有着非常强的结构连接。例如，比较富有的人，更有可能宣称自己身体健康；拥有较高的教育程度和职业声望的人，也是如此。[12]所受教育程度和所得收入均为最高的人，在各个年龄段的死亡率都是最低的。美国黑人的死亡率比白人高60%，其婴儿死亡率是后者的2倍，预期寿命也差不多要少7年。美国黑人男性死于他杀的几率，是白人男性的8倍；美国黑人女性死于他杀的几率，是白人女性的5倍。美国黑人唯一一项比白人要低的死亡主因是自杀。[13]

以上这些差异不能告诉我们，一个美国人在参与美国社会的过程中会发生什么，但是能反映出我们所处的社会位置不同，最小

阻力路径给我们带来的机会也不同。这并不是说，作为白人男性，我最后一定会自杀，但是这说明，我所面临的生活环境使我比黑人或白人女性更有可能自杀。这同时意味着，假如我是一名黑人，比起白人，我所处的环境更有可能导致我被谋杀。而且，我的中产阶级出身，使我不太可能从事一些危险的职业，比如伐木、运输、采矿、建筑，或是暴露在致癌的化学物质以及其他危害我的健康的有毒物质之下；也不太可能吸烟或酗酒，而是更有可能拥有健康保险，更有机会获得高质量的医疗护理。

如果我们从个人主义的观点出发，审视这些人与人之间的差异，我们会得出这样的结论：这些不过是个人选择的结果。比方说，我选择不抽香烟，别人也可以作同样的选择。但是，如果运用社会学实践的基本原则来看待这些事实，我们会发现：每个选择都受到了我们参与其中的社会系统的影响。我们必须探究：这些社会系统是什么，和人们关联的又是谁？这样一来，摆在人们面前的最小阻力路径，会有多大的不同？在我所居住的中产阶级社区中，看不到光鲜亮丽的香烟广告牌。可是，多年以来，在美国城市的住宅社区里，烟草厂商瞄准了下层阶级和劳工阶级中的美国黑人，大肆广告，把吸烟鼓吹成一件风光体面、魅力无穷的事，是哪怕穷人也能享受的“乐子”。吸还是不吸？在某种程度上，取决于你的居住环境，而它总会受到社会阶级和种族的影响。

人口和全景电影

倘若我们从社会或整个世界的层面来审视人口问题，就很容易看到仍在加剧的巨大落差，一端是社会的需求和资源，另一端是人口的规模和增长。例如，世界上最贫穷的15个国家，拥有世界一半的人口；拥有世界上80%的人口的这些国家，其人均年收入还不到世界平均水平的1/4。近年来，大部分国家的人均所得实际上已经下降了；在一些国家和地区，反复出现的饥荒几乎已经成为当地人长期生活的一部分。[14]

一般认为，富国和穷国之间正在拉大的差距，是由人口出生率和死亡率的巨大差异造成的。这种说法认为，印度、中国、墨西哥这类国家，以及非洲的大部分国家和地区，由于人口增长过快，导致其基础设施以及食物、饮用水这类资源满足不了需求。墨西哥的人口年增长率为2.2%，即使不投入任何资源用以提高人民生活水平，它的经济增长率也不能低于2.2%，否则跟不上人口的增长，无法维持旧有水平。[15]但要达到每年2.2%的经济增长率绝非易事。人口的高增长率实际上为世界上大多数人带来的只是持续的物质匮乏和贫穷生活。雪上加霜的是，这样的高人口出生率导致儿童在人口中占据很高的比重。因为儿童不能从事生产，却消耗了本来可以投资经济促成发展的那些资源。加之，大量为了逃避

农村贫困的缺乏技能的劳工涌入城市，致使城市人满为患，如墨西哥市和孟买市。但是，这些劳工在城市里找到的，不过是恶劣的卫生环境，没有足够的饮用水、没有工作，甚至头上没有片瓦的困苦生活。

这些惨状让我们很容易相信，人口是社会生活最重要的决定因素。可是，事情远没有这么简单。所谓的人口过剩，指的并不是人口过多而导致资源不足的状况。资源不足也可能是因为一些人分到了很多，其他人分到的太少。举个例子，中国占世界人口的21%，但是每年消耗的能源只占世界的10%。与之相比，美国只占世界人口的5%，每年却索取了世界能源产量的26%。[16]那么，是哪个国家给世界造成了更大的人口负担？是哪个国家的人口和资源最不匹配？是拥有10亿人口，却只消耗了一点点资源的中国，还是只拥有中国人口的1/4，能源消耗量却是中国5倍的美国？或是两者都可以算是人口与资源不匹配？

如果我们把世界看做一个社会系统，我们就会问，借由资源和财富的分配，人口的变动是如何影响了各个社会之间结构上的不平等。答案也许很简单：没有足够的财富以供分配。但是，也许是因为原本拥有足够的财富，而世界体系阻碍了财富的分配，将巨大的经济和政治权力给了很小一部分国家，为一小部分生活在这些国家的人所享有。当然，人口的规模和增长实际上对财富的分配仍有一些限制。不管是从单个社会还是整个世界来说，人类都不

应该忽视自然法则对物种数量的限制。当然富国也不能总是据此狡辩，声称非工业社会陷入今天的境地，唯一的或是最主要的原因是人口过剩，数十亿人的悲惨生活的唯一解决方案，只能是减少人口数量。如果我们把这个原则，即我们总是在参与一个比我们自身更广大的系统，应用到国与国之间，就像我们之前应用到个体身上那样，就会不可避免地将工业世界的财富与其他国家和地区的普遍贫穷联系起来。对于了解这一现象是如何发生的，以及为什么这么重要，社会学实践提供了一种强有力的视角。

复杂的世界——简单的架构

社会生活是无限复杂的，但是我们用以观察和发现的工具却并不复杂。这可以从很多方面得以印证。地球上数以百万的生命形式，彼此之间的联系和影响，也是无限复杂的，但是生物学上的基本概念和工具却很简单。我们不需要捕捉生命的所有细节来了解复杂的生命，也不需要掌握所有细节来探索和理解我们所感兴趣的物种。

社会学实践有一条清楚而简单的通道，即掌握社会学的基本原则：我们总是在参与一个比我们自身更广大的系统，比如社会系统，而且每个系统也在参与比它自身更广大的系统。要了解社

会生活如何按照这一原则开展，我们必须了解，这些系统如何连接到一起，它们怎样运作，个人如何选择在某一时段参与其中。因为只有当人们参与其中，这些系统才会产生并展开，也因为人们的生活几乎完全是在与这些系统的关系之中开展的，个人与体系之间是紧密互动的。没有一成不变的事物，即使表面上没有任何改变。我们总是经由参与而不断地创造和再创造系统，包括它们的文化、结构模式、社会生态和人口变迁。同样，当我们与他人在一个系统或另一个系统中互动时，我们也总是不断地被创造和再创造，以成为一名社会成员。这一切产生了很多的后果，从我们的人格、大众文化、邻里及社区的特质，到社会压迫，甚至是全球经济都包括在内。

一旦我们穿过这条通道，前方就会有很多条路可以选择。我们可以关注大规模的社会问题，比如系统如何运作，会产生怎样的后果，也可以审视个人如何参与这些系统（后面的章节会讲到）。我们还可以用无穷无尽的方法来综合这两种视角。不管我们走哪一条路，我们所拥有的社会学实践的基本架构都会时刻提醒我们：我们要做的是什么，我们的生活是什么。

注释

[1] 一些基本的论述，见 Amos H.Hawley,*Human Ecology:A Theoretical Essay*(Chicago:University of Chicago Press,1986)；以及 Michael Micklin and Harvey M.Choldin,*Sociological Human Ecology:Contemporary Issues and Applications*(Boulder,CO:Westview Press,1984)。

[2] Virginia Wolf,*A Room of One's Own*(New York:Harcourt Brace and World,1929).

[3] 关于空间的社会利用，经典的研究参见 Robert Sommer,*Personal Space:The Behavioral Analysis of Design*(Englewood Cliffs,NJ:Prentic-Hall,1969)。

[4] Donald S.Massey and Nancy A.Denton,*American Apartheid:Segregation and the Making of the Underclass*(Cambridge,MA:Harvard University Press,1993).

[5] 一本将人类视为"异常"的幻想小说，见 Daniel Quinn,*Ishmael*(New York:Bantam,1992)。

[6] Marvin Harris,*Cows,Pigs,Wars,and Witches*(New York:Random House,1974). 也可参考 Marvin Harris,*Cannibals and Kings:The Origins of Cultures*(New York:Random House,1977);*Cultural Materialism*(New York:Random House,1979);*Good Things to Eat:Riddles of Food and Culture*(New York:Scimon and Schuster,1985)。以生态学观点介绍社会学，参见 Gerhard E.Lenski,Jean Lenski and Patrick Nolan,*Human Societies*（第七版）(New York:McGraw-Hill,1995)。

[7] niche 最初指的是壁龛，也就是墙壁上凹陷进去的空间，用来悬挂或摆放物品；在生物学上，niche 也可以译作"小生境"，是指在一个栖息地内

一种有机体或物种占据的特定空间。——译者注

[8] 美国人口普查局，*Statitical Abstract of the United States: 1996* (Washington, DC: U.S. Government Printing Press, 1996)。

[9] 美国人口普查局，1992 年 9 月 20 日 Hartford (Conn.) 的报告 (A1)。

[10] 依据美国人口咨询社 (Population Reference Bureau), *World Population Data Sheet: 1996* (Washington, DC: Population Reference Bureau, 1996)。(美国人口咨询社创立于 1929 年，是一家非营利性的民间人口信息机构，总部设在华盛顿。该社的宗旨，是通过向各国人口机构及民众提供人口情报信息资料、介绍各国人口发展的动态趋势，引起各国人民对人口问题的关注。——译者注)

[11] B.P. Dohrenwend and B.S. Dohrenwend, "Sex Difference in Psychiatric Disorders," *American Journal of Sociology 81* (1976): pp.1447–1454; Lois Verbrugge and D.L. Wingard, "Sex Differentials in Health and Mortality," *Women and Health* 12, 2 (1987).

[12] 依据芝加哥大学民意调查中心，General Social Surveys, 1996。

[13] 美国人口普查局，*Statistical Abstract: 1996*。

[14] 同上。

[15] 同上。

[16] 同上。

第五章

The Forest and the Trees 见树又见林

我们，他者和社会互动

在第二至四章我们都在讨论“比我们自身更广大的事物”，现在是该进一步地考察“我们”和我们所参与的社会系统的具体内涵了。如果没有我们的参与，社会系统就不会存在，而更重要的是，如果没有社会系统，我们也会就此消亡。一方面，虽然社会系统为我们提供了最小阻力路径，但是我们才是感知、解释和作出选择的主体，是我们让社会系统形塑社会生活的力量变得清晰可见。另一方面，虽然我们是思考、行动的主体，但思考和行动的意义只有在同文化和社会结构相关联的前提下才成为可能。

“自我”：作为参与者的我们

最近我同一位朋友聊天，末了，他对我说：“照顾好自己。”当我回到这本书的写作中时，我开始想这话究竟是什么意思。应该被我照顾的“自己”究竟是谁或者是什么东西？负责照顾的“我”和被照顾的“自己”之间有没有不同？我的这个“自己”能摸得着、听得见或者闻得到吗？我能够摸到自己的身体，感知它的行动，但是自我的含义却远远超乎身体之上。这就是为什么像B.F.斯金纳(B.F.Skinner)这样的心理学家对自我并不感兴趣，因为自我很难以一种科学的方法来观察。[1]然而，我们又觉得自我是真实存在的，并为我们的行为负责。当我的“身体”做了错事，比如拿了并

不属于我的东西，尽管是身体的行为，却没有人责备它；尽管是大脑指使身体去做的，也没有人怪我的大脑（没有人会说“你这坏脑子！”）。人们谴责的是我的“自我”（“你应该为自己感到羞愧！”），究竟他们所指责的那个应当羞愧的我的自我是什么？可以在哪里找到它？这些都是令人费解的问题。因为自我是我们认知自身存在的一个最重要的概念。[2]我们不仅把它当做概念，还视其如其他看得见也摸得着的事物般真实。

自我之所以如此重要，部分在于它将我们同他人和社会系统联系起来。“我是谁？”这个问题的答案之一是“艾伦 · 格力斯伍德 · 约翰逊”（Allan Griswold Johnson），这种命名我的方式同命名橡树或者香蕉的方式是一样的，其目的也相同。在我所处的文化之中，从我的名字就可以看出我是一名男性（艾伦是一个男性的名字），由此同女性区别开来。命名虽将我同其他人区分开来，却又将我同拥有同样姓氏的亲戚联系起来——格力斯伍德是我母亲的家族姓氏，约翰逊是我父亲的家族姓氏。这样，一个人的名字以及所指代的自我就具备了将我们同他人联系起来的纯粹“关系性”目的。拥有名字的唯一原因，就是便于我们参与社会生活。这也是为什么我们要提出普遍的自我概念（Seif in general）和特殊的群体自我概念（Ourself in particular）。

就像哲学家、社会学家乔治 · 赫伯特 · 米德（George Herbert Mead）所指出的那样，我们通过孩童时期对他人的观察，

以及了解他人对自身和对我们的想法来发现“自我”。[3]婴儿通常以自我为中心去体察这个世界,因为他们无法区分世界和自身的差别。在他们看来,所有事物都只是以他们为中心的一个巨大的“整体”,因此,他们无从认知他人都是具有独立情感和思想的不同个体。如果我是一个婴儿,我无法想象我的母亲对任何事物都有自己的看法,包括对我。我无法体会她对我们之间的关系的认识,以及对其他问题的想法。我仅仅能够通过观察她的一言一行去感受她的身体、了解她的感觉,却无法参透她言行背后的含义。她认为我或者她究竟是谁,她觉得自己怎样才能成为一个好母亲,她期盼我长大之后成为一个怎样的男人,或者她晚饭想做些什么,这些我都通通无法了解。如果我不能想象她对于自身或者世界拥有自己的想法,那么同样地,我也不能想象自己对周遭事物也有独特的思考。我所能分辨的事物,仅仅是我所听、所感的事物最简单的“原貌”,而这些同我如何认定自己与它们之间的关系,如何解读它们没有任何关联。就像一个棒球裁判,我会说“如果我不让他们停止比赛,比赛就不会停止”,而不会说“每当我看到他们比赛,就让他们停止”,更不会充满自信地说“我会在比赛应当结束的时候判定结束”。

我无法意识到我对事物有自己的想法,是建立在我无法对自我进行“认定”,无法想象“艾伦”是如何存在的基础之上的。米德认为,我们通过了解他人的内心世界来反观自我的存在:觉察他人

如何以特定的方式认识自己，对我们有何企求，对我们的行为有何感受，以及拥有怎样地与我们不同的生活。只有当人们使用语言去谈论自己、谈论我们、谈论“他们”所经历的一切现实时，这种觉察才会萌芽。语言发挥着桥梁的纽带作用，将他人经验和自我经验联结起来。所以，当我觉得饿的时候，我可能因感到一种简单的身体上的不适而哭泣，直到有人喂我东西吃。但当有人用“我很饿”来表达这种经验时，我就能够感同身受。如果没有了语言，自我这个隐形的王国将无从被揭示，儿童也无法建构自己的想法，发掘“自我”的存在。只有通过语言，我们才能借由发现他人如何经验自我揭晓人类自我的“可能性”，我们才会对周围事物产生自觉的意识，而不仅仅将它看成“本应如此”。

一旦发现了这一点，我们就能够将所有与自己有关的概念组织起来，形成自我意识。因为这些概念都同自我“相关”，所以我们同考量他人一样，以此来考量自我（比如，“如何做自己最好的朋友”）。我们能够同自我对话，对自我进行感知、评估或者判断，相信自我或者怀疑自我，自我辩护或者自我谴责，自我批评或者自我表扬，自我骄傲或者自惭形秽，把握自我或否定自我（比如，“我今天感觉不好”），迷失自我或意识自我（“自我意识”），尝试接纳、理解或者“摆脱”自我。我们的言行能够影响他人对我们的感知，进而影响到他们对待我们的方式。我们可能陷入一个悖论的泥潭，即认为自己是一个特立独行、与世界完全隔绝的个体，但其实这种

“特立独行”的想法仍是我们的生存世界所产生的文化概念，而且只有与他人发生联系时，自我才得以存在。这就难怪当被他人“信赖”时，我们就会备感欢欣鼓舞；而当丧失了“自我信心”时，我们就会产生强烈的危机感、迷失感，仿佛身无所系。但需要注意的是，自我迷失是否被视为一种危机，取决于我们身处的文化。在很多亚洲文化中，将自我视为孤立于团体和社会的独立个体，并不是社会生活所推崇的理念。比如，在传统的日本文化中，如果失去了同整体的联系，被暴露在个人主义的不确定环境之中，这对个体而言才是更大的危机。

为了以自我的身份参与社会系统，我们必须在自身同系统之间的关系中找准定位，弄清我们在何处如何同系统产生关联，以及这些又如何反过来影响我们对自己的认知。大多数的人并不明白我朋友所说的“照顾好自己”中的那个“自己”是怎样的人，他们对我的认识只来自我背后的身份和角色。在呱呱坠地之时，我们已经被赋予了一系列的身份：性别、民族、年龄、家庭位置，因为这时我们还没有其他可供人了解之处。当长大成人之后，我们通过接连获得的不同身份累积成一种社会认同，以此来定位自己同社会系统以及他人的关系。就像欧文·戈夫曼(Erving Goffman)所指出的那样，当拥有某种身份的时候，与之伴随的角色为我们提供了一个事先准备好的“自我”，这个自我为我们提供了最易被他人所接受的最小阻力路径。[4] 在这种意义上来说，大多数的人实际上

并不清楚真正的自我究竟是怎么一回事。我们所“了解”的，仅仅是占据着这种或那种身份、组成文化意象的“典型”个体——典型的女孩、学生、律师、职业经理人。在社会空间中，我们并不是绝对意义上的“我们是谁”，而是他人所“认定”的谁。他们对我们的理解先于直接经验，建立在表明我们身份的文化意念之上。大部分人对我们经历的那个“真实的自我”知之甚少。但是那些了解父亲、男人、异性恋、白种人、作家、兄弟、丈夫、大学教授、婴儿潮、中产阶级等内涵的人们，以及那些家里同样养着狗、山羊和蛇的人可能都认为自己对我颇为了解。但实际上他们所了解到的，仅仅是伴随着我所拥有的身份而产生的最小阻力路径，以及我因循其后的可能性而已。我也可能选择其他的路径生活，但只有当亲眼看到我如何参与社会生活之时，他们才能对我真正有所了解。

主要通过这种角色关系来了解我们的，不只是他人，还包括我们自己。回想一下米德所说的，我们通过发现他人来反观自我。倘若果真如此，那么我们对自己的理解、评价和感受，实际上是我们所拥有的身份形塑的。我们依赖外在于我们自身的信息，来构建自我的意识和感觉。

这些外在的信息来源主要以两种“他人”的形式存在。一种是对我而言有意义的他人(significant others)。他们是特定的人，就像镜子一样，所折射出的影像反映出我们的形象，是从某种程度上我们所认定的自我。[5]“有意义”在这里并不等同于“重要”，而

仅仅代表“具体”的含义。如果我的多元训练小组中的一个成员，过来同我说我做得很好（或者很糟糕），那么他对我而言就是一个“有意义的他人”，因为作为个体的他提供了一条具体的信息，我通过这条信息可以反观自我，并对自我给予某种评价。这就是所谓的“镜中自我”：我将他视为一面镜子，镜中折射出我所“认为”的他“认为”我的样子（尽管事实上有时同他对我的真实看法并不一致）。[6]

在生命周期的早些时候，大部分对自我的信息来源于家庭成员和玩伴这类有意义的他人。只有在经历了一系列复杂的社会化过程之后，我们才能形成并掌握所谓的“一般化他人”（generalized other）[7]的含义。一般化他人并不是某一个具体的个人或者一群人，它是我们以“一般化”的眼光看待社会情境，看待拥有不同身份、身处其中的他人时所拥有的特定“想法”。比如，当我因背痛而求助于理疗师的时候，我是在同一个我所认识的个体产生互动。我知道她的想法、她的为人、她如何做事，对我来说，她是一个有意义的他人。但当我第一次来看病的时候，我只知道她的名字、性别、种族、大概的年龄和职业，那么我是怎样知道如何同她交往，她又是怎样知道如何同我交往的呢？因为我们并不了解彼此，所以只能依赖有关理疗师同病人之间关系的文化，去界定我们之间应该如何交往。在对方成为有意义的他人之前，我们只能由一般化他人所提供的“情景”去行事。在开始的时候，我们只是知道对方所

拥有的身份以及双方身份的关系，换句话说，我们对“对方”的了解仅仅是一般化的他人而已。

因为一般化他人的含义非常抽象，它只是关于身份拥有者的一组意念的集合，所以对于儿童来说是很难理解的。而通过有意义他人的言行去判断他们对我们的期望，儿童很快就知道别人希望他做什么。但是只有当儿童拥有一定认知能力之后，才能区分“我的母亲”这样一个特定的女性和一般化的“母亲”间的不同。

一般化他人的概念具有文化性，这使我们认定自己同他人共享了这一概念的内涵。在此基础之上，我们同样认定，当别人知道我们拥有怎样的身份之后，他们会以某种特定的方式对我们进行解读和评价。这就是为什么同性恋者在异性恋者面前会分外小心地隐藏他们的性取向，而异性恋者却对表明自己的性取向不以为意，甚至从某种程度上来说，他们并不视此为“透露”自己的隐私，更不会有“真相大白”或者“承认”的意味。这也是为什么我们必须注重在公共场合的着装，因为这些同样形塑了他人对我们的看法。这也是为什么种族主义、性别主义、健全至上主义(ableism，身体健全者对能力缺失者，尤指身体残障人士存有歧视或偏见)如此猖狂。人们仅仅通过观察我们的外表，就能确认我们所拥有的身份，这样一来，他们会很轻易地联想到我们是怎样的人、我们能做什么或不能做什么、我们到底有几斤几两。从这种意义上讲，我

们需要扩展第二章所讨论的内容——我们所构建的真实，不仅仅是就文化意义而言，还同身份、角色以及一般化他人相连，受到结构性因素的深远影响。

因为身份和角色都是社会系统的要素，所以，对于我们和他人来说，我们是谁，不在于我们自身，而是由我们对社会体系的参与，以及学习如何参与其中的社会化过程决定的。这使得对自我的理解成为社会学实践的一个基本部分，而不仅限于心理学所关注的领域。身份和角色将我们同社会、世界连接起来，使我们的生活与他人的生活交错重叠，帮助我们在社会空间中寻求定位与认同，安身立命。没有了身份与角色，从社会意义上来说，我们就不存在，我们所认知的自我或生活，也会所剩无几。对于生活在高度强调个体自主性和独特性的文化之中的人们来说，这种观点可能会给他们带来困扰。但事实上，它并没有否定人类的个体价值，只是说我们同较自我更广大的系统相联结，我们既不是起点，也不是终点。就连那些离经叛道者或者反传统的人士也不例外。他们同高于自身的系统，也就是他们所反对的社会联结着，并以此组织自己的行动和生活，而在这些社会之中，他们也获得了可辨识的身份——“离经叛道者”、“反传统人士”。比如，在大多数的美国高中和大学中，总是有少数特立独行者，他们以一种异于常规的方式公开地反对传统文化，而这反而使他们的行为符合了某种文化类型。

当然，这并不表明我们仅仅是这一些身份和角色。我们可以

对如何参与系统作出独创性的选择，但是还有许多有关人类存在的原始谜团，是超越于社会建构的。虽然每一种文化对于这些谜题及其自身文化，都有自己的概念，但我们所能做的最多是在此基础上通过二手甚至三手资料去建构真实。生命中只有那么几个瞬间，使我们能摆脱自身文化，获得直面生死的神秘体验。但这足以提醒我们，无论我们如何建构社会生活和自我的意义，依然谜云层布。我们和社会系统都不是机器，它们远比机器复杂、令人迷惑和有趣得多。

系统中的自我

了解我们如何参与系统的关键在于弄清社会互动的概念，而弄清社会互动的关键则是区分行动(action)和行为(behavior)。行为是我们所做的一切，但只有某些行为可称之为行动。婴儿迈出的第一步，仅仅是行为而不是行动；当孩子听到“到这边来！”之后，从房间一头走到另一头，这不仅是行为而且是行动。那么，二者的区别到底在哪里呢？在第一个例子当中，婴儿学步这一行为并没有包含她自己的任何解读，她并没有考虑自己的行为是否有意义(或者不做是否有意义)、是否被人觉察，他人对她的行为又会如何解读。这是因为她没有掌握语言，不具有抽象文化思维的能

力，无法考虑她自己到底在做什么、他人期盼她做什么或者他人让她做什么。在第二个例子当中，她能够使用语言了解她的行动对他人的意义并选择如何采取行动。她能够想象出其他的选择，以及与之对应的他人回应。总而言之，有意义的行为是行动，它是我们与他人互动、参与社会生活与社会系统的基石。

从个人维度来说，社会互动固然显示了系统是如何运行的，但同时也表明了"我们"如何作为一个社会存在而行动。像欧文·戈夫曼在后期几本令人着迷的著作中所提出的，我们就像舞台上的演员。[8]每一种社会情境都有自己的布景、道具和剧本，也有即兴创作的空间。每场演出都有剧情和观众，只是在社会生活里，我们每个人都同时是演员和观众。我们使用各种技巧以让自己的演出更加真实，更接近我们所出演的角色；无论我们说自己演的是谁，都能令人信服。所以，我们会努力地让自己更加接近这个角色，穿适应场景的服装，准备台词，端正态度，备齐道具。我们就像演员一样，表现着我们究竟是谁，也就是戈夫曼所说的"自我呈现"（the presentation of self）。像所有的印象一样，自我呈现的过程是持续的，它需要维持和经营，特别是当我们"违背角色"或被别人质疑自己的表演的时候。

比如，当两个人约会时，彼此都在为对方形塑自我——穿什么样的衣服，是否洗澡，是否喷除味剂或古龙水，如何打理头发，戴什么样的首饰，怎样化妆。每一个行为都影响到他们所创造的形

象——说了什么话，怎么说的；在餐厅里点了什么，吃相如何；什么时候凝视对方，怎样凝视，凝视多久；觉得什么好笑，什么不好笑；如何拿捏倾听与倾诉的分寸；是否同对方有身体接触，怎样接触，什么时候接触。告别后，每个人可能都会考虑约会时留给对方的印象如何，是不是说了什么话或者做了什么事会让对方误解，或者不想让对方了解的一面是否被呈现。就像在观众面前的演员一样，当帷幕缓缓下落，观众所报以的掌声有多大，有多久，都能让他们了解自己的演出是否为观众所接受。在约会结束时，有没有吻别，对方有没有以诚恳或者礼貌的语气说“我玩得非常愉快”，“我会给你打电话”，都是约会成功与否的重要标志（当然，这些态度本身也是给对方留下印象的一种方式）。

社会生活中的演员和观众，在演出的时候，都希望一切按照剧本进行，因为如果不能，就会影响他们最大程度发挥角色的能力。甚至观看他人表演的观众，也不仅仅是观众而已，还需要扮演观众这一角色。这也是为什么当演员忘记了台词，或者表演得实在很糟糕时，观众席上的人们也总是坐立不安。扮演“见证他人表演失败”的角色是不讨好的，因为对于演员来说，失败时最大的痛苦莫过于观众的在场。我们成为了失败本身的一部分，因为如果我们不在台下看的话——如果没有观众，这个失败就无从发生。所以，身为观众的我们也尽力配合演出，以避免演员演出失败，我们努力不让自己留意演员的忘词、结结巴巴的对话、一时半刻的空档或者

僵硬的表演，表现得就像什么都没有发生过一样，让演出继续，希望“在台上”的人能够“让表演重新紧凑起来”。我们这样做的目的，不仅是为了保护演员和我们自己，同时也是为了保护我们共同参演的这幕“剧”。不论是作为演员还是观众，我们都有需要经营的印象。

当然，作为演员，我们可以用很多方式来保护自己的演出。我们可以用“我今天感觉不舒服”、“我只是开玩笑”、“我的本意并不是如此”或者“我自己也不知道是怎样的情况”等很多说法来为自己解脱。一个男人可能说了一些歧视女性的话，但是马上他就会宣称，这么说并不代表他就是一个性别主义者，或者像戈夫曼所指出的，他可以再以一种非常窘迫的方式在人们面前表演并作出承诺，让大家知道这只是一次失败的演出，下次会表现得更好。[9]他满脸通红、表情尴尬，显示出人们的期盼对他而言是多么重要，而这样的反应与表现则使他刚才的表演免于遭到人们的质疑。

这种将社会生活当做一个剧场的说法，就很容易让人怀疑我们到底有没有一个真实的社会自我，是否所有这些都是一场玩世不恭的算计：如何给观众留下最佳印象，如何维护自己的表演并使之成功，如何扮演他人的观众？“角色”这个绝对的概念，似乎排除了真实自我存在的可能性，仿佛我们制造某种印象、努力让表演被认可，就意味着不择手段、弄虚作假、戴着面具隐藏了“真实的”自我。但是，我们是谁，同我们如何参与社会生活之间的区别，可

并不像这一说法所解释的那样泾渭分明。在生活中,只是揣摩角色而演出的话,必定会导致种种麻烦。比如,如果我们装出一副自己的角色行为同我们的“真实”自我没有关联的模样,那么我们不只是在逃避自己对这个角色的责任,而且也在避免对这出剧本身负责。戈夫曼认为,我们一直都在扮演自己,虽然我们在坦然地承认自己是在表演,以及凭借表演来形塑他人对我们的看法时并不自在。如果我一直在扮演一个与我自认为的我相矛盾的角色,那么,扮演这个角色的人仍然还是我。而且这个我,和那个拒绝承认所扮演的是“真实的我”的我,事实上都是一样真实的“我”。如果我以并不表现自己“真实”感受的方式演出,“弄虚作假”的话,那个作假的人,那个以自己的外表和言行创造出某种特定形象的人,依旧是我。无论表演的是什么,它都是我自己表演的,如果说在表演当中有某些不真实的地方,那也仅仅是因为我没有意识到上述这一简单的事实,是因为我否认自己同我的行为后果之间的联系。这样,有没有真实自我的问题就不在于我们的表演或者所经营的自我的印象,而在于我们不采纳也不承认我们的行动是“我们究竟是谁”的一部分;不在于我们扮演角色太多,可能使我们的角色前后冲突或者与我们期望所表现的不一致,而在于我们没有意识到我们自身以及所参与的社会生活是如此地复杂多变,没有将这些角色整合起来。

如果没有认识到上述事实,我们可能会因无知而参与到系统

之中，并产生不良的后果，而我们可能也不会努力去改变这种后果。比如，当白人做了一些带有种族歧视意味的举动后，他们通常都急于强调自己并不是种族主义者。他们会说“我不是这个意思”，“我说错了”，或者“对不起，我那样说不对”。他们从不会以一种更为简单与直接的方式去坦承自己的行动：“我认为种族主义已经渗透到我们的日常生活，当然也包括我的生活，我最好反省一下，看看这对于我来说究竟有什么影响。”就经营印象而言，人们自我保护时所说的话通常都是真实的：他并不“打算”去说或者去做什么以伤害他人，并给他人留下他们是种族主义者的印象。然而这并不是那些举动所反映的重点，重点在于，种族主义作为社会行动的内容之一是真实存在的，如果人们选择——无论是有意识地还是无意识地——表现种族歧视言行，这就意味着他们所参与的系统以及作为参与者的他们都存在种族歧视的倾向。在一个种族歧视的社会之中，反映和强化白人特权的言语和行动，实际上是最小阻力路径，它所反映的与其说是个人的选择，不如说是整个社会的情境。相对于这些路径而言，我们所作的选择能够告诉我们，与选择这些路径的人们相比，我们到底是谁。如果我们没有认识到这一点，我们就无法改变这些既定的路径，也无力完善我们自身。

在社会学实践中，很少有如人与系统之间的关系这般重要和复杂的事物了。在个人主义社会之中，最小阻力路径指引人们无视系统的存在，或者将之视为吞噬我们的险恶力量。但人与系统

之间的关系却远比这一看法复杂和有趣得多，它为我们提供了创造生活的无限可能。我们同系统文化之间的关系是动态的、活跃的，我们在创造世界的同时也被世界创造。我们是文化的客体；文化描述、评估并限制了我们对于自我的认识，以及我们应该如何思考、感觉和行动的想法。我们也是文化的主体，正是我们相信、感受、使用、书写、探讨、思索以及憧憬着文化。我们是文化的创造者，通过源源不断的人类经验感知、解读、选择、形塑、创造着文化。我们将文化变成自身的一部分，正因为如此，我们分不清它从哪儿开始，又在哪儿结束，或者究竟是否存在。我们是文化的受体，被社会化和同化。我们将这些理念内化为自身不可分割的一部分，使其形塑我们参与社会生活的方式，并使之成为可能。我们所创建的社会的生活，同时也是塑造我们成为怎样的人的文化力量。

作为我们同他人共享的创造性媒介，文化并非我们自身，但也并非全然外在于我们。文化因我们而存在，我们也因文化而存在，文化在我们之间(among us)，也在我们之中(of us)。当我们参与到文化中时，文化为我们提供了一种参与他人生活的方式。从这个意义上来说，我们同文化之间并不存在一条清晰明确的界线，所以我们同他人之间的界线也无从清楚地划分。文化就像空气一样，无处不在，对我们来说必不可少。我们可以不在某种特定文化下生存，但却一定要活在文化之中。文化同空气一样，总以某种形式在我们之间流转，以至于我们并不能在“我”、“我们”或者“它”

之间划出一条明显的界线；它既充溢于我们所处的环境之中，又分布在我们身体的每一个细胞里。作为客观存在的一种生物，我们虽然活在空气之中，但是又以一种特殊的形式同狗、蕨类植物或者细菌区分开来。而且，因为我们共同分享文化，就像分享空气一样，我们都以某种方式活在彼此之中——我们呼吸共通的流动的空气与文化，并通过它们互相交融。

文化为我们的社会生活和行动成为可能提供了理念和素材，但是我们需要自己决定如何使用它。文化并不能自己思考、决定或行动，社会系统的各个方面及其自身也不能。我们同文化之间的关系并不是自治或者独立的，但我们也不是系在文化之绳上的木偶。实际上，我们和文化的关系处于这两极之间的一个更具创造性可能的空间之中。我们就像爵士乐即兴演奏者一样，如果不具备音乐的基础知识，就不可能演奏；必须弄清高调和平调的区别、大调和小调的不同，知道如何将不同的音符组合成不同的和弦，通晓如何将节拍、旋律、音调配合使用，以形成音乐的律吕，浑然一体，宛若天籁。换言之，他们需要了解定义和构成爵士乐这一音乐形式的文化符号与概念，以及它们如何形塑乐手的视听及想象途径。然而，爵士乐手面对音乐时所必须遵循的这些乐理等文化规则，同时也是他们音乐创作的基础。乐手可以随意翻转和摆弄这些“规则”，以挑战既有的限制，使所作乐曲既熟悉（能听出来是“音乐”、是“爵士”）又陌生，充满新鲜气息。

虽然爵士乐听起来的确有点即兴的味道,但这并不意味着音乐家能够为所欲为。表面上看起来每个乐手在演奏音乐的时候好像并不在意其他成员,自顾自地表演着,但事实上,他们都很清楚彼此的创作,以及所演奏的音乐形式。在这些貌似随意的创作背后,实则有一整套基于共享文化的内在音乐规范。这就是为什么即兴演出的爵士乐不只有音乐整体性,也有社会整体性,因为音乐不仅仅存在于个体乐手的心中,也存在于乐队各个成员之间。这种在特定音乐形式下演奏,又不乏即兴创作甚至不时超越这一形式的演奏特点,赋予了爵士乐区别于其他音乐形式的独特内涵。而爵士乐和乐手们之间的这种关系,正是社会生活和我们之间关系的一个生动说明。

使系统成为可能

由于我们和社会系统之间的互动,我们、系统和社会生活才得以产生。从最简单的意义来说,社会互动包含了人们创造和维持特定现实感受的种种方式。它通过行动和表现来发挥作用。举个例子,如果银行的职员上班时穿着一套滑稽可笑的小丑服,顾客就很难认同这家银行,也不会放心地将辛苦赚来的钞票存在这里。行动和表现也会互相产生影响。银行里有条不紊的秩序、肃

静谨严的氛围，出纳员处理交易安静高效的方式，都会使顾客产生一种共通的感受：把钱存在这样的银行里放心。人们不会在银行里高声喧哗，开银行破产或者监守自盗的玩笑，就像飞行员和空服人员不会拿坠机或者携带炸弹开玩笑一样。事实上，在美国，戏称携带炸弹上飞机是一种违法的行为，这是因为人们通常相信的飞行安全其实是非常脆弱的社会现实，只有控制可能对此造成负面影响的任何言行，才能让人忽视它的脆弱。当我坐在三万英尺高空中的座椅上，读一本书或者吃一顿午餐时，我通常都不会意识到自己实际上正处于相对安全和巨大危险的分界线上，而周遭所设计的一切也正是为了让我不意识到这一点：舒适的座椅，便利的设施——电影、食物、杂志、音乐、空调、暖风、电话，所有这些都创造出了一种真实环境。当我仔细考虑这些设备和我的舒适感是在什么地方出现的时候，又不免觉得有些滑稽和荒谬，但在出现任何不对劲儿的情形之前，我会一直将它作为“正常”而且理所应当的情况接受。

任何社会情境都是通过社会真实界定的，而这种社会真实也只有在人们积极地支持和维护之下才存在。[10] 以对话这一简单的情境来说，我们需要努力地通过一系列的手势、言语和身体语言来维持我们共同的理解。比如，我们可以用很多方法让对方知道我们在用心听他们说话：看着他们、不时地点头、不经意发出“嗯，嗯”的回应声、微笑或者在有趣之处发出朗朗的笑声、在探讨严肃问题

时紧皱眉头、在适当的地方提问或者发表评论。如果没有这些行为,就无法维持对话的共同真实感。我曾经在一次研讨会上做过一个练习,让参与者两两一组,其中一个给另外一个讲故事,而听故事者需要表现得对故事内容全然不在乎(甚至快睡着了)。这对于讲故事的人来说是一种非常糟糕的经历,讲故事者典型的反应是不知道下面到底还要讲些什么,或者知道要讲什么却无从开口。就这种意义来说,“对话”是建立在两个人所维持和创造的现实基础之上的,人们的所作所为或者不作为都会对它产生影响。维持对话的技巧是我们应该学习的,而这些技巧在不同的文化之中又有所差异。比如,在某些文化之中,交谈时看着对方的眼睛,是专心倾听的表现;而在另一些文化中,地位较低者在交谈时直视地位较高者的眼睛被认为是对后者的不敬。所以,当一位典型的美国中产阶级白人教师同来自于西班牙文化或者亚洲文化地区的学生谈话的时候,他会发现这些学生通常都会逃避维持对话进行下去的责任(有时可能会被认为他们在隐瞒自己所做的错事),但实际上学生只是在表明对老师的尊重和礼貌而已。在某种文化中维持对话继续进行的技巧,可能会在另一种文化中起到相反的作用。

我们不断地运用关于真实是被如何建构的知识来了解外部世界发生了什么,以及我们该如何尽己之力来维持它的运转。以看电影为例,当我走到电影院门口时,发现买票的人排了一条长长的队伍,一直延伸到旁边的人行道上。这时,我意识到,现在还没有

开始卖下一场电影的票，于是我排在队伍的末尾等候。但排队等候这样的社会现实很容易被打破，因为大部分人都希望自己排在队伍前面而不是后面。这时，只要有几个人离开队伍，插到卖票口去，其他人就会开始怀疑“排队”究竟是不是大家都必须遵守的规矩，是不是老老实实排队就会轮到你。一旦大家开始怀疑，队伍——无论作为一支队伍，还是一个社会现实，就会分崩离析。因为一个共享的社会真实，必须依靠社会行动的某些特定模式才能维持其社会存在的共识。

因为我们一再重复地使用维持社会真实的某些方法，就使得这些方法往往具有一些仪式性的特征。[11] 比如，终生伴侣之间的亲密关系，通常建立在两个人真心相爱的基础之上。但是因为两个人相爱仅仅是一种情感，所以必须通过一定的仪式来体现，而这些仪式又让彼此相爱成为两人日复一日参与的社会生活的一部分。这些仪式可能包括在睡前互道晚安、顺便附送一个吻、在挂电话之前说一句“我爱你”、在临上班分手之前互相吻别。在彼此都视这些行为为生活的一部分时，可能并不觉得它们有多么必要；可是一旦一方不再这样做，特别是在相当长的一段时间内都不如此时，它们的重要性就得以体现了。每一句“我爱你”、每一次亲吻或者每一声“晚安”本身并不代表爱，却是维系爱这种亲密关系不可缺少的一部分，具有很重要的意义。其缺失可能会给一方带来不安全感，猜测两个人的爱情和承诺是否日渐消逝。就像很多仪式

性互动，直到某一方发生变化之后，我们才会意识到这种互动的存在。社会纺织品也一样，只有当它破了一个洞的时候，我们才会发现缺失的地方是那么重要。

将社会学实践的焦点集中于人际互动，自然会将我们的注意力牵扯到个体之上，但应时刻谨记的是，几乎我们所说所做的任何事情都与一种或另一种社会系统相连。人与人之间发生的事情，不仅仅如表象那么简单，虽然我们当时并没有意识到，但它通常都与范围更广大的系统相连。语言学家黛博拉·坦纳（Deborah Tannen）已经在研究男女之间如何谈话方面出版了多本著作。[12]她发现男性在谈话中倾向于彰显他们的身份地位——他们比女性更易打断他人的对话，使用攻击性的语言和语气，避免做出任何可能使他人认为自己失控的言行，诸如向人问路或者承认他们对某个问题并不明白。从另一方面来看，较之男性，女性更倾向于以互动的方式来支持、维系她们的人际关系——与他人谈话时认真倾听，等待她们发言的时机而不是打断他人，避免出现言辞上攻击他人的行为，不介意他人知道自己的不确定。坦纳对此作出的解释非常简单，她认为这种模式源于儿童游戏时期同性群体之间的影响，而这种朋辈关系所导致的社会化，在他们各自长大成人之后就形成了不同的互动模式。坦纳论断，正是这种成长过程中所伴随的不同文化，造成了男女文化的差异，并进一步影响了男女的言行与举止。

坦纳提出的这一研究路径的最大问题在于，她并没有将男女

谈话模式之间的差别同造成这种结果的更广大的社会背景联系起来。她只是告诉我们,一个男孩因为经常同其他男孩混在一起,所以学会了以一种攻击性的方式同他人相处,但是她却并没有说明其他男孩是从何处学来的这种对待他人的攻击性方式的。仿佛是男孩和女孩各自创造了不同的行为模式,而不是在社会化的过程中,在“他们”所置身的更广泛社会中习得的。更重要的是,坦纳并没有追问是哪一类的社会所提供的最小阻力路径会将男性导向对身份的诉求,而将女性引至对人际关系的关注。她很少提及我们所处的社会是男性所掌控的,是以男性为核心并由男性定义的。在这样一个男性追求地位、身份,女性重视人际关系的世界中,男性的性别优势得到了强化,而女性则为此付出巨大代价。当男性和女性各自沿着最小阻力路径进行互动时,他们的行为差异比语言差异更大——他们扮演着不断参与营造某种社会的不同角色。当男性抢话,而女性并没有就此不快而默默承受时;当男性给出他们不懂装懂的答案,而女性仍然保持缄默或者承认自己也不知道时;当男性以一种攻击性的语气来论证自己的观点,而女性却只是提出问题或者表现得愿意接受其他可能的答案时,性别歧视得以“形成”,并形塑了整体社会的主要结构性特征,从家庭到工作场所,囊括了所有系统。

的确,各种社会不平等,都以各自的方式诸如同化或者排斥、优势或者劣势、奖励或者惩罚,使得某些群体享有凌驾于其他群体

之上的特权。比如，在几乎所有工作场所中，白人女性、有色人种、亚洲人、男同性恋者、女同性恋者、双性恋者通常都会发现他们处于信息接收的末端，无法真正参与许多事情，这使得他们觉得自己像个不受欢迎的外来者。尽管这种情况有时是人们蓄意为之，且表现得相当明显，但通常情况下它是与日常生活的互动相交织的。就像罗莎贝斯 · 莫斯 · 坎特(Rosabeth Moss Kanter)在对企业所进行的观察中发现的，当男性在女性面前使用了粗鲁的语言，他们通常都会对女性表示歉意。[13]一方面可能男性认为这是他们有礼貌或者细心的表现，但另一方面也表明，如果没有女性在场，他们不会如此注意自己的言行方式。通过道歉这一行为，他们表明了自己对女性在场这一意外事实的注意，并且将她们视为干扰正常对话的外来者。

男同性恋者和女同性恋者所遭遇的诸如此类的排斥现象也时有发生，因为异性恋者通常都会假设其他人也是异性恋。[14]“出柜”对男女同性恋而言会带来各种风险，因此他们在即使最简单的日常互动中也很小心谨慎，哪怕是周一早上同事们互相谈论周末逸事这类小事。一个异性恋者若想了解同性恋者在工作场所中的这种处境，不妨试着和他人谈论家人，而且在谈话中不得使用以性别为指的任何人称代词，这样，你就会知道他们有多么为难了。一个异性恋者，即使不小心“透露”了他的伴侣的性别，对他而言也没有任何损失。如果一位女性称她的伴侣为“他”不会有任何问题，

但如果这一情况发生在一位女同性恋身上，那么就可能给她带来非常大的麻烦，让她置身窘境，受到骚扰、排斥，最终威胁到她的生计。由于异性恋者在谈论个人生活上享有更大的自由，这种自由就变成了一种特权，因为非异性恋者没有这一权利。[15] 而异性恋者很少意识到这点，很少意识到这也是他们所享有特权的一部分。

在白人享有特权的社会中，其他种族的人都必须面对包含各类排斥和歧视的互动模式。诸如“你不是白人”或者“你不属于这里”的这类信息，以各种方式充斥于日常生活中。举例来说，在公共场合，黑人通常被认为是令人恐惧的；当白人在街上看到黑人的时候，他们会抓紧自己的东西或者将包紧紧地拢在身边，甚至避免与他们擦肩而过。而黑人在大多数场合都会遭到他人的怀疑、盘问，尽管有时是以一种礼貌的方式。一家律师事务所的黑人合伙人就碰到过这类事情。一天早上，他很早就来到事务所，遇到了一位新来的年轻律师，这位年轻人直截了当地问他：“有什么事吗？”他回答说：“没有。”但年轻律师却一再追问，直到这位老律师生气地表明了自己的身份，才就此作罢。一位美国联邦法院的黑人法官也曾给我讲过这样一个故事：有一次他在某大城市的一家高级酒店外面和几位同事一起等出租车——他们都西装革履，衣着笔挺。这时，一个白人女人从她的车里走了出来，随手将车钥匙丢给了他，然后大踏步地径自走进了酒店。[16]

就是通过这些方式，社会不平等的“宏大”结构构成了各个社

会的不同风貌，并在日常生活中不断呈现。这些系统以各种方式限制和毁坏人们的生活，而且不一定是公然有意为之。有时，它们以一种特殊的方式诸如对某些言辞的选择、特殊语气的使用、沉默时刻的掌控、视线的转移，或者一个貌似无辜的提问存在。这使得那些掌控着社会的优势群体很难意识到其所享受的特权的存在，更不可能了解弱势群体在这些特权的压力下所付出的代价。这也正是那些被压迫群体无法忍受每日所遭受的看似微小的排斥和冒犯的原因。虽然每一次遭遇都可能微不足道，但正是这些日积月累的境遇，最终形成了所谓的压迫。

一边是日常对话、手势、行为的各种细节，一边是社会系统如何产生，这两者在社会生活的各个领域，以各种方式在不同维度相互作用并产生影响。我们的所作所为，甚至不作为都深有意义。而我们和我们自身的经验最终与外在的更广大的社会实体连接在了一起：我们形塑了我们所参与的社会，我们所参与的社会同时又反过来形塑了我们。

注释

[1] 参见B.F.Skinner,*Beyond and Dignity*(New York:Knopf,1971)。

[2] 要加深对自我概念的理解，请参见D.H.Demo，“The Self-Concept

over Time: Research Issues and Directions", *Annual Review of Sociology 18* (1992): pp.303—326; Morris Rosenberg, *Conceiving the Self* (New York: Basic Books, 1979)。

[3] George Herkert Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

[4] Erving Goffman, *Encounters* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961).

[5] 有意义的他人的概念最早在此书中出现: Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: Norton, 1953)。

[6] Charles Horton Cooley, *Life and the Student* (New York: Knopf, 1927).

[7] Mead, *Mind, Self and Society.*

[8] 请参见欧文·戈夫曼的下列著作: *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: Doubleday and Company, 1959); *Asylums* (New York: Anchor Books, 1961); *Behavior in Public Places* (New York: Free Press, 1963); *Interaction Ritual* (New York: Anchor Books, 1967); *Gender Advertisements* (New York: Harper Colophon, 1976); *Forms of Talk* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981); *Encounters*。也请参见 Philip Manning, *Erving Goffman and Modern Sociology* (Stanford, CA; Stanford University Press, 1992)。

[9] Erving Goffman, "Embarassment and Social Organization," *American Journal of Sociology* 62 (1956—1957): pp.264—271.

[10] 人们用来维持特定情境的真实的各种方法，被称为常人方法学(字面上的意思是人们的方法)。常人方法学与 Harold Garfinkel 的著作紧密相关。请参见他的 *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967)。亦请参见 J. Maxwell Atkinson and John Heritage, *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1984); R. A. Hilbert, "Ethnomethodology and the Micro-Macro-Order," *American*

Sociological Review 55,6(1990):pp.794—808;Eric Livingston,*Making Sense of Ethnomethodology*(London:Routledge and Kegan Paul,1987)。

[11] 参见 Goffman,*Interaction Ritual*。

[12] 参见 Deborah Tannen,*You Just Don't Understand:Women and Men in Conversation*(New York:William Morrow,1990);*Talking Nine to Five*(New York:William Morrow,1994)。

[13] Rosabeth Moss Kanter,*Men and Women of the Corporation*(New York:Basic Books,1977).

[14] 参见 Brian McNaught,*Gay Issues in the Workplace*(New York:St.Martin's Press,1993)。

[15] 关于特权概念的更多探讨,参见 Peggy McIntosh,"White Privilege and Male Privilege",收录于 Anne Minas 主编的 *Gender Basics:Feminist Perspectives on Women and Men*(Belmont,CA:Wadsworth,1993),pp.30—38.

[16] 在美国有色人种族裔中,这样的故事很多。参见 Lois Benjamin,*The Black Elite*(Chicago:Nelson-Hall,1991);Ellis Cose,*The Rage of a Privileged Class*(New York:HarperCollins,1993);Joe R.Feagin,"The Continuing Significance of Race:Antiblack Discrimination in Public Places," *American Sociological Review* 56,1(1991):pp.101—116;Joe R.Feagin and Melvin P.Sikes,*Living with Racism:The Black Middle-Class Experience*(Boston:Beacon Press,1994);Joe R.Feagin,*White Racism:The Basics*(New York:Routledge,1995);Joe R.Feagin,*The Agony of Education:Black Students at Whit Colleges and Universities*(New York:Routledge,1996);David T.Wellman,*Portraits of White Racism*(第二版)(New York:Cambridge University Press,1993)。

实践社会学与承诺

第六章

The Forest and the Trees 见树又见林

社会学不仅是一个研究领域、一门学科、一种知识追求，也是现实世界中的一种实践形式、一种生活方式。它改变了我们观察与感受世界的方式，而这种改变正是我们以一种全新的方式参与世界所迈出的第一步。

作为生活方式与实践方式的社会学，通过各种途径影响着我们。我们的社会学实践越丰富，就越会注意到潜藏于日常生活表象之下的种种假设与理解。这些假设与理解很少被直接阐明或以其他形式外化，但却有效地形塑着我们的观点，决定着我们的感受，影响着我们的行为。社会学实践同时把我们引向了对更广范围内的社会病态及社会问题的深入探究，比如它们从何而来、与我们有何关系。这并非是要找出罪魁祸首，而是要厘清我们在参与社会生活时所作的日常选择，从而激发我们的潜能使自己成为问题的一种解决之道而非问题本身。如果社会系统及其后果被不断地生产和再生产，且都是由个人的社会参与使然，那么改变现实的契机就是无限的，只待我们去发现，并付诸行动。

作为生活方式与实践方式的社会学，可以引领我们更深入地体验人类经验的各个层面。为了更进一步地理解这一说法，我们可以思考以下四个问题："我爱你"到底意味着什么？为什么美国人不参与投票呢？为什么会存在贫困？我们到底是谁？

“我爱你”到底意味着什么？

对大多数人来说，语言文字不过是指称世界的一种方式，展现我们的所知、所感、所思的象征性符号，与他人进行交流的一种工具。事实上，它的意义远不止于此。正如我们在第二章看到的，语言文字也是一种共享媒介，它创造着我们对各种社会情境的真实感。同样地，它还是一种强有力的黏合剂，把社会系统与我们的参与粘连在一起。语言文字让我们设定了虚实与真假的基本轮廓，如果没有它们，社会生活就无法进行。

在所有的语言使用方式中，最有趣但又被最少关注的就是述行语言(performative language)。这是一种对行为本身进行表述同时也构成一种行动的语言表达方式。我们经常用语言来表达我们做了什么、正在做什么或者打算做什么，虽然这些语言有自己的含义，但是表达它们并不构成一个社会行动。比如，我可能会说：“我一直在想辞职这事。”说这句话只不过表达了我的一种想法，而除此之外并没有什么实际作用。然而，如果我去找我的老板并和他说“我要辞职”，那么我就不仅仅是表达了我的想法，我还付诸了行动：我真的辞掉了我的工作并且改变了一个社会事实——我和老板的关系。

这就是述行语言之所以称为述行的原因：语言不仅仅是关于

行为的，它本身就是有意义的行动。语言成为行动，是因为所说的内容被视为一种行动，由于它超越了谈话的机制。在很大程度上，当我说“我发誓我会还欠你的钱”时，我不只表达了我的意愿，还做了一些事情，因为这些话从实际上改变了我与对话者之间的关系。这些话调动了一些社会期望，把我与特定的行动联系起来，并赋予他人权利监督我付诸实施。当我说“我发誓”时，就是在作出承诺，并且保证这句话会产生与其他社会行动一样有力的后果。这适用于各种誓言，从在法庭上宣誓不作假证，到向政府发誓效忠，莫不如此。

述行语言最典型的例子，也许要算婚礼宣誓中所说的“我愿意”。这句话在电影中经常被当做幽默的源泉：当观众屏息静听时，主角却默然而踌躇地站在那里，似乎不打算把它说出来。如果不说出这两个词，那么婚礼上其他的话都等于白费。在特定时候说出的“我愿意”，具有一种社会权威，改变了这对新人和他们家庭之间的关系，甚至他们与国家等机构之间的关系，因为只有这些机构的批准，才能撤销这一承诺的效力。语言在这里确实改变了社会关系的结构。

搞清楚“我发誓”和“我辞职”作为述行语言的限定作用是相对比较容易的，但是当述行语言的限定作用没有被如此明确地表达出来时，事情就变得有趣了。比如，当我说“对不起”的时候，我可能仅仅是对某人的损失或痛苦表示悲哀，不论我与此事的发生

是否有关。然而，这句话也可以作为述行语言，改变我与他人的关系。如果因为我没有注意到他人的感受而对其造成了伤害，我就有义务承受他们的愤怒，因为他们有权这样做。同时，我也有责任去试着以某种方式弥补他们。一种使我平息他人的愤怒并逃避这种责任的办法就是，以“对不起”作为一种述行语言来使我摆脱困境，恢复与他人的关系。在我伤了他的感情而使他感到愤怒时，我会说：“对不起！”如果他仍然感到愤怒，我会避其锋芒地说：“我刚才道歉了，对吗？”如果这些话仅仅是表达我的感觉，那它们的作用就非常有限(“你可能感到抱歉，但我还是觉得受到伤害了”)。但是作为述行语言，它可以改变关系本身。在刚才的例子中，如果他感到自己没有必要继续愤怒下去的话，那他很可能就会改变对我的态度。

这种述行语言之所以有力，是因为我们没有察觉到它们是述行性的。“我爱你”可能是所有语言里最有力的(也是最危险的)隐性述行语言。自从欧洲骑士时代的浪漫爱情出现以来，“我爱你”成了人们最希望听到，也最希望有机会说出口的一句话。尤其是在西方社会(其他地方也日益见长)，似乎出现了一种对爱情的迷恋——抓得到它、拥有它、呵护它，在失恋后重整旗鼓。爱情四处弥漫，从文学、电影到音乐、艺术，甚至每一所高中的走廊里。在这个世界上，似乎没有什么东西能与在合适的时机遇到的合适的人所说的这三个字相提并论，它所拥有的力量能决定我们的身心状

态，也能驱使我们冒着当傻瓜的危险去做任何事。

那么，这三个字到底意味着什么呢？最简单地说来，它们像其他所有词一样传达了某种信息，只是这三个字的信息具有很高的文化价值，表达了对对方的感觉。如果这就是“我爱你”的全部内涵，那么我们就可以认为所有的人都愿意尽可能多地听到它，尤其是在这个人们沉迷于爱与被爱的社会里。但是情况并非如此，一个“不合适的”人说“我爱你”与一个“合适的”人不说“我爱你”一样，都会造成很多麻烦。说（或不说）“我爱你”的确是件麻烦事，因为这句话表达的意思远远不止于传达一个事实，它还扮演了一个相当关键的改变事实的述行角色。这就是为什么这三个简单的字会成为无数关注与麻烦的焦点。

举例来说，我们可以把“我爱你”当做一种礼物，像恭维一样。如果我们遵循互惠的规范，我们会感到有义务通过回答“我爱你”、“我也爱你”之类的话来完成交换。[1]我们也可以把它理解为展示我们脆弱心灵的一种方式，通过这种冒险向对方表达我们的感情，以加深我们之间的关系。就像得到一件礼物一样，这也会使对方以同样的方式回馈我们。无论哪种情况，当我们告诉别人我们爱他们，尤其是在第一次告白时，我们期望（如果不是指望的话），他们也会以同样的方式回应我们。在很长一段时间内，如果这句话在我们之间反复出现，我们就会在即使它没有被真的说出口的情况下，也假设对方已经作出回应了。但是，如果对方的回答不是“我

也爱你”的话，就麻烦了。因为诸如“那很好”、“谢谢你告诉我”或者“你爱我这真是太好了”之类的回答，很可能会使我们感到不舒服，认为自己受伤了，觉得自己愚蠢、自曝其短甚至会萌生羞辱感(我和她说我爱她而她的全部回答就是“谢谢”)。任何说出“我爱你”的人都知道等待回答时的那份苦楚，而任何情非所愿的爱情接受者都明白互惠义务的尴尬与痛苦。

但是，我们难道就不能做出假意的回答来确保互惠义务的履行吗？人们在其他情况下总是这样做的，比如当有人说“你今天看起来不错”的时候，我们可能回答“谢谢，你也是”。面对“我爱你”，我们确实可以假意回答，但是这样做会使我们处在危险之中。因为与“你看起来也不错”不同的是，“我爱你”是一种强有力的述行语言，其意义远远大于互相欣赏或其他令人愉快的想法。在具有浪漫潜力的关系之中(不是类似父母与子女的这类关系)，第一次说“我爱你”的意义不仅仅是取悦他人，它还是一种邀请，一种企图改变社会关系的表达。如果我们回答“我也爱你”以与对方互惠，可能会立即发生一些事情从而改变我们与对方的关系，我们对彼此的期望与理解也会即刻发生改变。举例来说，彼此的关系中可能会加入性维度的期望，以及在各类情况下都会对此人产生更强烈的偏好和忠诚。我们还会期望形成一种长期的(如果不是永久的)关系，比如同居或组建家庭。

作为述行语言，其意义远胜于沟通与表达，它们还作用于社会

现实并且通过改变我们与他人的关系来改造社会现实。“我爱你”其实就是婚礼上的“我愿意”，只是处于非正式层面，其更重要的意义不在于它自身的含义，而在于它所产生的作用。在这个意义上，所有与“我爱你”相关的积极感觉，如果缺少述行语言本身，就仅仅是没有任何改变力量的信息而已：“你说我很完美、很迷人、性感、聪明并且风趣，使你兴奋、让你着迷并且能打动你，你很想和我在一起，但是你从来都没说过你爱我。”这三个字这么关键而有力，是因为它们意味着：言语者发出信号，要围绕爱的关系，跨越两人原有的界限。这就是为什么我们如此在乎说这句话的时机和对象。在给朋友的信中使用“爱”这个字眼儿是一回事，说“我爱你”则完全是另外一回事，这就是表达一份感情与宣布一种关系之间的区别。

“我爱你”，这三个字可以带领我们穿越某种边界走进一种全新的关系，从而在根本上改变我们的责任和义务。爱作为一种感情与爱作为一种关系之间的区别，在电影《哈诺德与莫德》（*Harold and Maude*）中得到了精彩的阐释。年轻但忧郁沮丧的哈诺德爱上了年长却精神愉快的莫德。哈诺德不知道莫德有一个计划，就是在她七十岁生日的时候结束自己的生命，她认为那是她死亡的合适时机。哈诺德发现莫德服用了过量的药物之后，立即把她送到医院，不顾一切地抢救她，大声疾呼她不能就这样走，因为“我爱你，莫德”。但是，莫德却并没有把这种爱的表达当做心心相印的

结合关系。“好极了！”她回答道，“再去爱更多的人吧！”

在无关爱情的非浪漫情境中，“我爱你”作为述行语言，会产生不同的变化与效果。比如，父母对儿女说“我爱你”，与儿女对父母说“我爱你”，不太一样，它反映了父母角色与儿女角色之间的深刻差异。对父母来说，这些话不仅是对爱的感情的传达，也是对确保儿女幸福的一种承诺。这三个字与承诺如此紧密地联系在一起，以至于儿女通常无法了解父母对自己的真实感受，这也是为什么孩子们常会区分父母到底是爱我们，还是喜欢我们。父母与儿女之间的角色关系要求父母对儿女产生一种充满责任感的爱，但不要求父母一定要喜欢儿女。从儿女的角度讲，对父母说“我爱你”与他们对父母的真实感受没有太大关系，尤其是当他们太小还不太理解爱的时候。说这句话其实是在诱使父母再次确认他们与子女之间的关系，当父母互惠似地回答说“我也爱你”时，这种确定性就被显示出来。作为表达相互关系仍在持续的一种速效方式，这类仪式也会在成年伴侣之间使用。

述行语言的力量惊人，在使用它们时，要谨慎小心。否则，就会受到惩罚——社会对那些不怎么尊重述行语言所拥有的文化权威的人，以及滥用述行语言的人会予以谴责。因为没有什么比滥用述行语言能更快地使社会关系分崩离析。那些撒谎的人、不遵守承诺的人、因为伤害和损失而逃避责任的人，或者虚伪和随意表达爱意的人，都会面临这种下场。在这个意义上，语言绝不仅仅是

所说的话；而通过使用它们，我们也绝不仅仅是一位说话人。在说话的同时，我们创造、改变、扭转着这个世界、我们自己以及与我们交谈的人。

为什么美国人不参与投票？

我写下这些文字时，离大选仅有几天。我正考虑这周二该做什么时，有人告诉我，参考过去的经验，恐怕有几百万的合格选民不会去履行宪法赋予他们的权利。这实在是很奇怪，在仍有几千万的人根本没有选举权时，这些有选举权的人居然不去投票。而更令人困惑的是，与加拿大和大部分欧洲国家相比，美国选民的投票率较低。到底是怎么回事？如果我以社会学的视角审视这个问题，我会以这样的原则入手：投票或者不投票是参与政治体系的两种方式。由此，我要追问：我们的政治体系是如何被组织起来的，以至于不投票成为了数百万人的最小阻力路径？一个宣扬民主精神的政治体系真的会鼓励民众投票吗？

是的，的确有一种政治体系可以并且正在这样做。让我们从这样一个事实开始：在美国，登记注册成为选民是一件困难的事情。在加拿大，你会自动拥有投票权，而在美国则必须经过申请，被批准后才能成为选民。最近的法律允许在申请驾照的同时，申

请成为合格选民，但它仍然不是伴随着公民权而自动产生的权利。既然登记为合格选民的人大都投了票，那么，我们就有理由相信，注册成为选民的程序越简单，投票就会越踊跃。而美国这种在简化选民注册程序方面的不情愿，反映出一种长期的文化偏见，这种偏见主要针对下层阶级、新移民，以及那些有可能利用政治权力扰乱现状和颠覆主流群体的特权的人们。在美国独立革命（开启了美国伟大的“民主”试验）之后的很长一段时间内，只有拥有财产的白人男性才有投票权。

如果我们更深入地考察政治系统的结构，就会发现，这种结构借由降低每张选票的影响力，来阻止选民登记或者参与投票。选举以“赢者通吃”为设计原则。这意味着要在政府中获得代表权，就必须拥立一个能在选区内获得多数选票的候选人。这就使得少数派的意见不可能在州或联邦立法机构中获得代表权，除非他们能够获得多数选票，但这样做的难度很大。在1996年的总统候选人辩论当中，第三党派候选人罗斯 · 佩罗特（Ross Perot）以戏剧性的方式被当场排除出去，理由是他根本没有机会获得全国大多数选票。这深刻地呈现了现有选举制度的特色。

与美国相比，大多数欧洲国家的议会配比席位是根据各个政党的得票比例确定的，如果你的政党得到了5%的选票，那么就得到了5%的议会席位。而在美国，一个政党可能得到了49.99%的选票，却没有得到一个席位。这就意味着，你支持的候选人或政党

如果不能得到所在选区的多数票，那么你的那一票就无关紧要，起不了什么作用。你可以通过行使你的公民权而获得道德满足，也可以投票给“非以上候选人”或投给你欣赏而又不可能获选的候选人来表达你的不满。不管怎样，你的投票不能使你的观点在政府中获得代表权。然而，欧洲的选民可以在投票时确信，他们投出的每一票都会对所投政党在议会中所占席位产生有效的累加影响。

美国人不去投票的另一个原因，是美国的政治体系是围绕两个主要政党组织起来的。共和党与民主党虽然在一些问题比如堕胎权和枪支管制上存在分歧，但是他们在维护资本主义制度，在有关福利、财产权、使用武装力量保卫并谋取国家利益等方面，看法一致。他们也同样具有抛弃那些依靠福利度日的贫困人口的冲动，以及利用移民、低阶层人群、低龄母亲和黑人做社会问题的替罪羊的倾向。他们还拒绝对诸如种族主义、性别主义及其他形式的特权与压迫等社会问题作出严肃回应。如果你所属的社会群体的利益得不到主要政党的支持，那么你会很容易地发现政治系统所承载的利益不属于你。从这个视角出发，不论哪个政党执政，不论你投票与否，对你而言，结果都是一样的。比如在 1996 年，联邦政府彻底取消了对贫困居民，包括贫困儿童的福利项目。这个法案是由共和党主导的国会通过，由身为民主党人的总统签署的。

1990 年，共和党人与民主党人联合参与了那场被哈佛经济学家约翰 · 肯尼斯 · 加尔布雷斯（John Kenneth Galbraith）描

述为“心安理得地反对不幸者的背叛活动”。[2] 美国的政治体系被选民中的多数派控制着，这些人对如下情形感到心安理得：“外表看起来很民主可是这种民主不是所有公民都可以参与，只有那些为了维护自己的社会利益和经济利益的人，才会参与投票和选举。其结果就是政府不会根据现状和民众的需要进行任何调整，而是为了让多数派的选民心满意足才作出调整”。[3] 所以，如果你是中产阶级或社会上层，如果你有一份好的工作，如果你是个白人，你去参加投票的几率就非常大，这也没什么稀奇的。

我们对投票率低下的通常解释依据的是心理机制，比如政治冷漠。而社会学的解释则提请大家注意这样一个潜在的事实，即人们从社会参与中感受到了什么。当一个政治系统在组织过程中抛弃了数百万能够理性投票的人，还争辩说公民不投票仅仅是因为“他们不在乎”，这就显得有点儿空洞、有点儿肤浅了。

为什么存在贫困？
将“社会”回置到社会问题中去

对于一系列重要的社会问题，诸如贫困、滥用药物、暴力和压迫，我们好像显得无能为力。政府的措施来来去去，施行了又放弃了；政党的许诺永远是空头支票，给了我们希望，到头来却只是为

了选票。如果说这些有什么作用的话,那就是使社会问题变得越来越糟糕,人们越来越无助和沮丧。但是对于那些没有关系到自身利益的人来说,这些问题事不关己,高高挂起,充耳不闻。面对这个社会,我们深陷窘境,而且已经陷了许久。

我们被困其中的一个原因,是这些问题所牵连的太广太复杂了。但在进行深入探讨时,我们总是从一开始就剥离这些问题的复杂性,而后才去审视它。社会学实践的基本原则是,解决社会问题的前提是将其考虑为社会性的问题。[4] 如果不这么做,我们的解释就会滑向错误,我们解决的方式也会出现偏差。

以贫困为例,它被认为是造成各种长期苦难最深远、最持久的主因。像美国这个以巨大财富傲视全球的国家,还会出现大面积贫困,实在是极具讽刺性。在美国,平均每五个人中就有一个生活在贫困中或挣扎在贫困的边缘,这个比例在儿童群体中更高。[5] 中产阶级中也弥漫着唯恐坠入贫困或离贫困不远的巨大焦虑,如离婚,或者企业为提高其竞争力、利润率和股价而采取的裁员措施都有可能造成这种后果。

在如此富足的社会中,怎么还会出现这么多痛苦和恐慌?如果我们以社会学的眼光去看待这个问题,那么第一个事实就是贫困不是自己出现的,它只不过是整个社会全部收入和财富的最终分配结果。这样来说,它既是系统的结构特征和组织方式持续的结果,也是规定人们如何参与系统的最小阻力路径的结果。我们

创造财富和分配财富的系统是资本主义性质的。它以允许少数精英分子控制大部分资本如工厂、机器、工具，来创造财富为组织方式。这促使少数人迅速创造财富，而这种体系又把这些人看成英雄，比如微软的比尔 · 盖茨；而把财富总数的一部分，平均分配给其他人。由于大多数人竞争少数精英所剩下的财富，难免就有一部分人被裹挟到弱势地位，生活在贫困之中或者终日担心坠人贫困。这就像抢座位的游戏：游戏的设计就是人多位子少，在音乐停止时，总有人没有位子坐。

因此，贫困存在的部分原因在于经济系统的设计方式。它一方面鼓励人们积累财富，一方面却使得贫困不可避免。但是，资本主义体系也通过其他方式生产贫困。比如，由于利益驱动，资本主义崇尚竞争和效率。这促使企业及其经理通过尽可能地压低工资、用机器取代人力、用兼职职员取代全职职员来控制企业成本。把工厂迁往那些劳动力价格低廉、员工较少抱怨恶劣的工作环境或者环境污染不受法律制裁、工伤赔偿低廉或非强制性的国家和地区，成为企业的一种理性做法。资本主义鼓励资本家们关闭工厂，把钱投入利润率更高的企业中去。这些做法是资本主义系统运行的正常结果，也是经理人和投资者不断获得回报的最小阻力路径，但是对成千上万的人和他们的社区造成了恶劣影响。一份全职工作并不能保证生活无忧。这就是为什么如此多的家庭依靠两个或两个以上成年人的收入，仅仅能维持家庭的收支平衡。所有这些

都是由于在资本主义体系内，大部分人手中没有生产工具，也难以控制生产工具，除了为他人打工，他们没有任何其他生存手段。

除此之外，还有其他社会因素有待考虑。比如，高离婚率造成大量的单亲家庭仅靠一个成年人的收入同时供养儿女与支付家庭开支，艰难度日。在美国，历史悠久的种族主义仍使数以百万计的人深陷困境，他们所受教育有限，被孤立于城内的非白人集中居住区，屡遭偏见和歧视。原来那些无须多少教育就能胜任、并使其得以维生的产业工作机会已经悄然消失。这些工作曾使几代欧洲白种移民得以摆脱贫困，但对现在的众多城市贫民来说，已经变得不可能。[6]

很明显，目前的这种创造和分配财富的经济系统，无法避免大面积的贫困扩散现象。如果我们致力于消除贫困，如果我们想要大量削减城市贫民，那么我们就应该对人们身处其中的系统开刀，对人们参与系统的方式问诊。但是针对贫困的公开讨论和所制定的相关政策，几乎全部集中于对后者的研究，而对前者只字不提。所谓的“自由派”与“保守派”的脱贫方略，不过是个人主义基调的两个变种罢了。

保守派的经典例子我们可以参考查尔斯·穆雷（Charles Murray）的书《脱离实际》（*Losing Ground*）。[7]穆雷把世界看成一座旋转木马，其目标是确保“在这黄铜旋转台上，每个人都有大致的机会平等——每个人都至少有同等机会坐上旋转木马”。[8]他回顾了三十年来联邦政府的脱贫方案，发现它们差不多都失败

了。他由此得出的结论是：既然政府的方案没有奏效，那么贫困必定不是由社会因素造成的；相反，它是由个人不够积极、不够努力造成的。人们贫困是由于他们缺乏致富的素质，只有改造他们才是唯一有效的办法。他进而建议政府废止公共性的福利脱贫方案，比如保障名额制度、社会福利、各项收入补贴措施，包括“贫困家庭育儿津贴、医疗补贴、食品券，失业保险等。它会造成适龄人口除了劳动力市场、家庭成员、朋友以及公共或私人服务机构以外别无资源可用”。[9] 他相信，这样的结果将会促使“人们尽可能利用他们自身的优点寻找对自己有利的出路”。[10] 通过 1996 年的福利改革法案，美国沿着穆雷所指的方向迈出了一大步，它再次确认了我们长期以来对于个人主义思想模式的坚守，显示出我们对于其他可供选择的思想模式的诸多误解。

这些误解包括我们如何认识个人与社会的关系，以及如何认识作为个人处境的贫困与作为社会问题的贫困。一方面，我们可以追问：个人是如何被划入不同的社会阶层的？拥有什么样的个人特征能轻易地进入上层社会，并得到最好的工作和最高的收入？加入上层社会的最佳策略是什么？根据很多人的经验，答案简单明了：努力工作，勤奋读书，永不气馁。这些建议固然正确，也的确会对人们如何参与系统产生影响。但是，从社会学的角度来看，这种观点只看到了问题的一方面而忽略了系统本身的因素。换句话说，它忽视了社会生活是由系统本身的性质和人们如何参与系统

的方式共同决定的，同时包含了森林和树木这两部分。改变人们参与系统的方式也许会对某些人起作用，但对于“为何存在大面积贫困”这一大的社会现象来说，似乎起不了什么作用。

让我们假设收入是依据赛跑时的冲线结果进行分配的。将美国的全年收入集中起来，然后举办一场赛跑比赛，以此决定如何分配这些收入。跑得最快的前1/5，可以分配全部收入的45%；跑得第二快的1/5，可以分配25%的收入；第三快的1/5，可以分配15%的收入；再次的1/5，可以分配10%；最慢的1/5只分到了总收入的5%。这是一个不公平的收入分配结果，跑得最快的1/5的所得是最慢的1/5的9倍。这一结果，大体上就是美国收入分配的真实情况。

如果我们关注那跑得最慢的1/5人口，就会问这样一个问题：“他们为什么贫困？”答案似乎很明显：“他们跑得不够快，如果他们跑快点儿，他们的情况就会好些。”这又促使我们去问为什么有些人跑得快，有些人跑得慢，答案可能包括个人体质、营养、个人毅力，以及是否有时间又有钱请教练帮助训练体能等。但是，如果我们关注的是，为什么总有1/5的人要陷入贫困，我们所要做的全部事情就是审视一下社会系统本身。永无休止的竞争不仅决定了谁能拥有香车豪宅，也决定了谁可解决温饱，谁可享受基本医疗。这种财富和收入分配方式，使得财富正在不断向最富有的群体集中。在这种情况下，今年跑得最慢的1/5，如果明年跑得快些，那么就会

有其他人取而代之进入这 1/5 的群体。只要社会系统的组织方式不变，就必然会有底层 1/5 的人存在。学会跑得快些可以让你或者我脱离贫困，但这不会消灭贫困本身。要做到这一点，我们不仅要改变人们参与社会系统的方式，也要改造社会系统本身。45%、25%、15%、10%、5% 的“奖品”分配方式应该被取代，比如可以被换成 24%、22%、20%、18% 和 16%。当然，不平等仍然存在。但最快的 1/5 的收入仅是最慢的 1.5 倍，而非原来的 9 倍，也只是中间的 1/5 的 1.2 倍而非 3 倍。

我们可以继续探讨，长期以来贫困普遍存在的状况，在道德上是否可以被接受，或者在什么程度上可以被接受。但是如果我们想要了解贫困从何而来，是什么原因使它成为社会生活的痼疾，那我们就必须首先认识这一社会学事实：在产生不平等的原因中，社会系统如何被组织与个人如何参与社会系统一样重要。无论我们忽略其中的哪一方面，都无法获得对这个问题的全面性了解。

然而，只着眼于个人层次的思维方式是如此地根深蒂固，以至于那些认为自己考虑了社会性因素的人也往往没有真正做到这一点。不只穆雷如此，批评穆雷的人也是如此。也许穆雷所犯的一个最大的错误，就在于他曲解了联邦政府反贫困方案的失败原因。他认为联邦政府的方案是针对产生贫困的社会性原因的，如果方案没有奏效就意味着社会性原因根本不是症结所在。但他完全把问题搞错了。社会福利和其他反贫困方案之所以是社会性的，

只是出于我们的这种认识：像政府之类的社会组织有责任对贫困做些什么。社会学所理解的贫困是由社会系统生成的，但是反贫困方案并不是围绕这种理论而展开的。结果，这些方案几乎全部集中于改造个人而非社会系统，并且利用政府和其他社会组织的资源来贯彻与实施。如果反贫困方案失败了，那并非因为贫困的原因不是社会性的，而是因为政策制定者在设计方案的时候没有理解这些原因为什么是社会性的。当然，也可能是他们理解了但不去贯彻它，比如不去针对经济系统进行大刀阔斧的改革。他们像我们这个社会中的其他人一样，都落入了个人主义思考模式的陷阱。

审视这个问题的最简单办法，就是去看看反贫困方案本身。这些方案主要分两种类型。第一种坚持个人主义的观念，认为经济上的成功仅仅与个人素质和行为有关。换句话说，如果你跑得快一些，你就会在比赛结束时跑在那些追赶者的前面，那么就是他们而不是你沦为贫困者。我们会通过提供各种训练提高个人机能促使他们跑得快些，但我们不会去关注比赛的规则，或者质疑为何生活必需品应该通过竞争获得。结果是一部分通过提高自己的竞争优势脱离贫困，而其他人则因为缺乏竞争优势而陷于贫困，或者因为公司迁往其他国家或被吞并而遭到解雇，因为这样会提高公司股价、促进股东权益，并给 CEO 带来 25 倍于普通员工的工资。然而让少数精英获得、控制大多数财富而让大部分人竞争少量剩

余财富的经济系统却鲜被提及,更不用说对此做些什么了。因此,个人可能会在阶级体系中上下沉浮,成功的故事为我们提供着凡事皆有可能的例证,失败的故事则向我们发出引以为戒的警告。而社会系统本身,包括贫困人口的稳定比例、有钱人与一般人之间的巨大财富鸿沟,却依然如故。

第二种类型似乎认为个人不用为他们的贫困处境负责,因为这些措施为人们提供了各种直接援助以满足日常之需。社会福利、食物券、住房补贴,以及医疗救助的确减轻了贫困者的负担,却对稳定的贫困人口比例于事无补。毫无疑问,它确实可以减轻痛苦,但是与彻底的解决贫困之道仍有区别,就像单靠战地医院并不能阻止战争一样。对作为一种社会问题的贫困来说,社会福利和其他类似举措对于解决贫困问题而言,就好比医生只是不停地给病人输血而不去治愈他的伤口。事实上,穆雷告诉我们的是,联邦政府的方案只是受伤后的输血罢了。在某种意义上,他恰巧说对了,但他所指出的原因却并不正确。穆雷仅仅是用一种无效的个人主义方案替换了另一种方案而已。如果我们依穆雷所言,置人民于自生自灭的境地,那么肯定会有一些人跑得比以前更快。但这种方法对于“比赛”本身,对于借助它而组织起来的最重要的社会生活及其引发的不平等来说,是完全无效的。

对于贫穷这个并非完全是个人的问题,自由主义者与保守主义者在这两种个人主义式的解决方案间拉锯。这两种解决方案都

对为何贫困是"社会问题"有着严重误解。两种方案都没有认识到，社会生活实际上在社会系统与人们参与其中的方式间交互运行，这也是为什么双方会陷入将贫困归咎于个人问题还是社会问题的僵局中。解决社会问题，并不必然要求我们选择或者责备一方，而是要求我们认识到社会性与个人性如何共同形塑社会生活，以及人们在社会生活中的真实状况。

因为社会问题并非个人苦难的积累，所以它不能通过累加个人式解决方案而得到解决。我们必须考虑到经济和其他系统的实际运作情况，并将其纳入社会性解决方案之中。我们还要确认，年复一年生产同样模式和问题的最小阻力路径。这意味着，资本主义不能再占据它近乎神圣的地位，以免遭批判。这还意味着，资本主义社会与一个公正的社会、一个不会把他人的幸福建立在众人的痛苦之上的社会，无法共存。要勇敢地挑战资本主义体系并不容易，但是如果我们不这么做，贫困仍将继续，冲突与苦难永不停歇。

我们到底是谁？

因为是人创造了社会生活，所以社会学实践总是让我不由自主地想到自己。思考社会压迫之类的"大"问题是一回事，思考这些问题如何与我发生关联，则完全是另一回事。

几年前，一个春寒料峭的黄昏，我在每天生活的大学城散步。夜幕刚刚降临，街上没几个人。我独自一人走着，迎面走来一位少妇。我以前从没见过她，但是当我们逐渐靠近时，我感受到了一种异样的气氛，令我震惊和困惑。至今，它还困扰着我，令我记忆犹新。当我们擦肩而过时，她低下头，转移视线，加快了脚步，边走边稍稍挪向一边以拉大我们的距离。她收紧身体好像要少占些空间似的。我突然意识到，在这样一个美丽的夜晚，在这样一条宁静的小路上，她是在害怕我，一个对她毫无敌意的人。

其实，她的反应与我的意图没有丝毫关系，只是针对我的社会类别属性：成年男性，世界上大多数暴力和所有骚扰女性案件的源泉。这就是她对我的全部了解，可是却足以使其恐惧和顺从——在我们相遇的一刹那，她把人行道让给了我。我并不希望她这样做，但我的真实想法无关紧要。这正是这个故事的社会学要点，也是我所面临的个人困境的核心所在。

社会生活能产生各种后果，包括形塑我们如何感知、如何思考他人、如何行动的最小阻力路径。我们并不是路径本身，不管我们是否了解它，也不管它是否会把我们引向我们向往之地，路径总是存在于特定环境中。我从来没有任何关于性骚扰的举动，也从来没有使用过暴力，但这对社会学分析而言是无关紧要的，因为与这位少妇相关的力量和威胁来自“成年男性”这个概念，它根植于我们全都参与其中的一个男性主导、男性认同、以男性为中心的世

界。由于不存在“典型的”暴力或问题男性的模样，所以光从我的外表，看不出我是个危险人物，但光看外表，也不能使她确信我不会对她施暴或进行骚扰。同样地，她会成为潜在的目标，因为性侵害和暴力侵害的受害者通常都是女性。简而言之，在这样的社会里，仅凭男性身份，足以使我被认为是有威胁性的，而她的女性身份，也足以使其认为自己在性骚扰和暴力侵害中是易受伤害的。

当我意识到到底是怎么一回事后，我的第一反应是自我辩护。我想，毕竟我与他们不同。我就是我，艾伦，而不是某个社会类别中的一员。在某种意义上，我当然是对的，但在其他意义上，我又是错误的。我挣扎和困惑的是，我所从属的类别到底有何意义，而这一类别是大多数人对我的了解，也是那位年轻女性在那短短一刻对我仅有的了解。后来，我才意识到，我坚持要求把我当做独立个体，从而脱离我的社会位置的做法是奢侈的，而我可以这样做的部分原因，在于我所属的社会类别自动享有某些特权。我曾经和很多白人男性一样，在这个种族主义和性别主义的社会里，不想考虑种族和性别问题，也不想考虑作为一个白人男性，在这样的社会中有什么特别的，有什么问题。因为如果我想了，我就不得不重新思考：在这个所有人共同参与的社会系统里，我的生活是如何与他人的生活产生关联的。

比如，当白人男性抱怨保障名额制度的时候，他们倾向于把注意力集中于个人品质上。[11] 他们很了解自己的才能与勤奋，想把

自己的所有所得都归结于此。但他们忽略了,较之才能与勤奋都不亚于他们的妇女和少数族群,自己拥有更多的社会优势。他们还忽略了,他们的成功部分地依靠在竞争中对其他社会群体所设置的日常障碍。比如,我们这个社会的文化对妇女和黑人视而不见,甚至连学校都吝啬于提供鼓励和支持,而且在这一切对他们无效时,就公然地歧视他们。白人男性的优势就这样被构建于社会结构系统中,这甚至不需要公开地对他人表示歧视。在许多公司,员工"爬"上去的唯一办法就是引起上司对你的潜能的关注,并愿意提拔与栽培你。[12]大多数上司都倾向于选择他们觉得"舒服"的人来栽培——意思是和他们类似的人。因为身居高位有提拔权力的大多是白人男性,选择其他白人男性加以培养,也正是其最小阻力路径。只要提升程序仍旧这样运行,白人男性享有的优势就会继续下去,尽管他们并没有意识到自己享有什么特别待遇。他们只意识到自己有多么地勤奋,所以当保障名额制度之类的方案出台时,他们就会大声指责其他人的"不公平优势"。他们没有意识到,他们的优势深深地扎根于系统之中,而这些"不公平优势"却并不算真正的优势,仅仅是一种表象。

其实,要在我们占据的社会角色位置中区分出我们是谁,以便对参与社会系统之中但又不只是一名社会系统的参与者的"真我"有一个清晰的认识,是非常难的,尤其是在我们这个个人主义价值观至上的社会。我们当然不只是社会地位的占有者或者社会角色

的扮演者，但是从我们出生的那一刻起，我们所经历的一切都与这个或那个系统纠结在一起，以至于在我们与我们的地位和角色之间作出区分变得很困难。比如说，我相信我有灵魂，而且我的灵魂不是一个社会产物，但是这一信念本身和我能够思考灵魂的所有方式都是这种或那种文化的产物。在精神实践的时候，我可能体验到一种自己仿佛与世界和社会生活相脱离的经验。我可能会在一瞬间彻底停止思考，并且感受到一种超越了文化和社会经验的语言与思想的真实。但是这样的瞬间太少了。尽管它们提醒我在我们所知的社会生活外，存在着一些超越人类存在的现象，但它们的转瞬即逝也提醒我，社会生活才是我生命的主线。

当我和那个少妇擦肩而过时，她所感到的所有恐惧都基于我的男性社会身份、她的女性社会身份以及这两种身份在这个世界上发生关联的特殊方式。她的恐惧所基于的这一社会事实，虽然可能与我对自己的感觉和经验不怎么相符，但这并不表示她是在对不真实或不存在的事情作出反应。因为我和她共同参与的这一社会事实，在每一点上都与“真实的我”和“真实的她”一样真实。我们并没有臆造这种现实，而且作为个体，我们几乎不可能依靠自己的力量使它发生什么改变。不论我们喜欢与否，在那一刻社会现实都与我们、与我们的所见所为联系在一起。

这样，社会学实践让我们反复认识了这样一个事实：任何一件事情都通过这种或那种方式与其他事情相联系。没有任何行动、

任何经验，可以完全独立存在，这没什么稀奇的，所有事情从根本上都是相互联系的。全球经济不仅跟国家和资本的流动有关，还同社区、邻里、就业前景和街道以及家庭餐桌争论有所牵连。像贫困之类的大问题不单单是个人如何选择生活的问题，也是人们参与其中的系统如何形塑他们的选择，以及最小阻力路径如何引导他们的行动的问题。一些芝麻小事，比如两个人在街上相遇或者所进行的一番谈话也远没有那么简单，因为它之所以发生，与更宏大的社会情境有关，这情境影响着事件的进程并赋予其意义。

无论在社会生活的哪个层面，社会学实践都使我们对事件、对我们为何如此感觉和行事，有了更全面深入的理解。它为我们提供了一个基础，使我们对自己的生活是如何与“比我们更宏大的世界”联系起来有了更深刻更清楚的认识。所有的这些理解与认识，都可以丰富我们的生活并使它变得更加有趣。社会学实践让我们拥有了了解社会生活是如何运作的，以及这种运作又是如何惯常化为人们生活的一部分的能力，也让我们的社会学思考变成了文化本身不可忽视的一部分，但是社会学对我们的承诺远不止于此。它还是一个强有力的集体工具，为世界上众多不必要的苦难提供进一步了解和解决问题的方式。社会学给予我们力量，让我们看到我们如何参与社会生活，让我们直面社会生活所引发的后果，并承担一定的责任。社会学为我们指明道路，使我们不要成为社会

问题的一部分，而要成为解决之道的一部分。我们和世界，都会由此变得更加美好。

注释

[1] 关于互惠的社会规范的经典论述，参见 Alvin W. Gouldner, "A Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement", *American Sociological Review* 25 (1960): pp. 161—178. 亦请参见 Marcel Mauss, *The Gift* [New York: Free Press, 1954 (初版于 1925 年)]。要更多地了解交换理论，请参见 Peter M. Blau, *Exchange and Power in Social Life* (New York: Wiley, 1986); K. S. Cook, *Social Exchange Theory* (Newbury Park, CA: Sage, 1987)。

[2] 参见 Nathan Gardells and John Kenneth Galbraith, "Why the Welfare State Is Here to Stay", *The National Times*, June 1996, 30。

[3] 同上。

[4] 关于这一原则的经典论述，见 Robert K. Merton, "The Sociological of Social Problems," 收录于 Robert K. Merton and Robert Nisbet, *Contemporary Social Problems* (第四版) (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), pp. 5—43。

[5] 美国人口普查局, *Statitical Abstract of the United States: 1996* (Washington, DC: U.S. Government Printing Press, 1996)。

[6] William Julius Wilson, *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor* (New York: Knopf, 1996).

[7] Charles Murray, *Losing Ground* (New York: Knopf, 1996).

[8] 同上,221 页。

[9] 同上,227－228 页。

[10] 同上,233 页。

[11] 关于反歧视行动,见 Paul Kivel, *Uprooting Racism: How White People Can Work for Racial Justice* (Philadelphia, PA: New Society, 1996), pp. 172—179; Nicolaus Mills, *Debating Affirmative Action* (New York: Dell, 1994); David T. Wellman, *Portraits of White Racism* (第二版) (New York: Cambridge University Press, 1993), pp. 226—236。

[12] R. Roosevelt Thomas Jr., *Beyond Race and Gender* (New York: AMACOM, 1991).